فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد هفتم



از فیشته تا نیچه

مترجم: داریوش آشوری

بسم الله الرحمن الرحیم

تاریخ فلسفه



جلد هفتم


منتدى إقراء الثقافي
www.iqra.ahlamontada.com
للكتب (كوردى , عربي , فارسي)

ناشر برگزیدهٔ

هفدهمین، بیستمین، بیست‌ودومین، بیست‌وسومین

و بیست‌وچهارمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد هفتم

از فیشته تا نیچه

مترجم

داریوش آشوری



تهران ۱۳۹۰

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ ـ م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک چارلز کاپلستون؛ ترجمهٔ داریوش آشوری.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۹ ج.
شابک : ج.۷: ۶ ـ ۲ ـ ۸۰۲ ـ ۴۴۵ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸ دوره: ۴ ـ ۷۰۷ ـ ۴۴۵ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy, 1985.
یادداشت : چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵]. ج.۷(چاپ ششم: ۱۳۹۰). کتابنامه.
مندرجات : ج.۱. یونان و روم / مترجم: جلال‌الدین مجتبوی. ـ ج.۲. فلسفهٔ قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس / مترجم: ابراهیم دادجو. ـ ج.۳. اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس / مترجم: ابراهیم دادجو. ـ ج.۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / مترجم: غلامرضا اعوانی. ـ ج.۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / مترجم: امیرجلال‌الدین اعلم. ـ ج.۶. از ولف تا کانت / مترجمان: اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. ـ ج.۷. از فیشته تا نیچه / مترجم: داریوش آشوری. ـ ج.۸. از بنتام تا راسل / مترجم: بهاءالدین خرمشاهی. ـ ج.۹. از من‌دوبیران تا سارتر / مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی.
موضوع : فلسفه ـ ـ تاریخ
شناسهٔ افزوده : آشوری، داریوش، ۱۳۱۷ ـ .، مترجم
شناسهٔ افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۲ت۲ک/BV۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۱۷۱۹۱۹۳ م

تاریخ فلسفه (جلد هفتم)

از فیشته تا نیچه

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: داریوش آشوری

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۷

چاپ ششم: ۱۳۹۰؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: دلشاد



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی:** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵؛ کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق‌پستی: ۹۶۴۷ ـ ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰ ـ ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب، روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

بخش دوم
واکنش در برابر ایده‌باوریِ متافیزیکی

بخش سوم

جریانهای پسینِ اندیشه

دیباچهٔ مترجم

این کتاب ترجمهٔ کامل جلد هفتم از *تاریخ فلسفه* به قلم فردریك کاپلستون، پژوهنده و نویسندهٔ انگلیسی[1]، است. تاکنون ترجمهٔ دو جلد دیگر از این *تاریخ فلسفه*ـــ جلدهای یکم و پنجم ـــ به قلم آقایان جلال الدین مجتبوی و امیر جلال الدین اعلم انتشار یافته است و جلدهایی دیگر از آن نیز به دست مترجمان دیگر در دست ترجمه است. امید است که با درآمدن این مجموعه به زبان فارسی این پروژه به سر انجام رسد و منبعی بزرگ و تازه در اختیار دوستاران فلسفه در ایران قرار گیرد. اما این مجموعهٔ نه جلدی از آنجا که به دست مترجمان گوناگون با ذوقها و پسندها و قلمها و سبکهای گوناگون ترجمه می شود ناگزیر یکدستی متن اصلی را نخواهد داشت و از این ناهمگونی نیز گزیری نیست، بویژه که ما در روزگاری بسر می بریم که هنوز زبانی همگانپذیر میان اهل علم و فلسفه در ایران به وجود نیامده و مترجمان و اهل نظر بر سر ترجمهٔ بسیاری از مفهومهای اندیشهٔ علمی و فلسفی نوین (مُدرن) اروپایی یکزبان نیستند. مترجم این جلد، یعنی صاحب این قلم، نیز بطبع سبك و پسند و روش ویژهٔ خود را در ترجمه به کار برده است و هر جا لازم دانسته، واژه هایی تازه را در برابر مفهومهای اساسیِ فلسفی که در این کتاب مطرح است، نهاده است.

البته، آشنایان می دانند شیوهٔ بیان و زبان فیلسوفان آلمانی، بویژه ایده باورانشان، تا چه حد در زبان اصلی نیز سنگین و پیچیده و انتزاعی و دشوارفهم است و اگرچه این کتاب یك متن اصلی از زبان آلمانی نیست، و نویسندهٔ آن، فردریك کاپلستون، کوشیده است گزارشی تا حد ممکن روشن و کما بیش همه فهم از خطوط کلّی و اصلی جریانِ عظیم اندیشهٔ فلسفی در آلمان سدهٔ نوزدهم تا نیمهٔ

---

۱. برای زندگینامه و آثار و همچنین برداشت فردریك کاپلستون از تاریخ فلسفه، رجوع کنید به شرحی که کامران فانی در مقدمهٔ جلد پنجم این *تاریخ فلسفه* نوشته و به نام *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمهٔ امیر جلال الدین اعلم، در ۱۳۶۲ از سوی انتشارات سروش منتشر شده است.

سدهٔ بیستم بدهد، اما همین شرح کلی و ساده گرانه نیز به آسانی به زبان فارسی برگردان‌پذیر نیست، زیرا ما هنوز نخستین گامهای خود را برای آشنایی با جریانهای گوناگون و تودرتو و پربار اندیشهٔ اروپایی برمی‌داریم و زبانی پخته و پرورده و از کورهٔ تجربه گذشته فراچنگ نداریم و زبان فارسی، به همت کوشندگان و نویسندگان و مترجمان ما، تازه چند دهه است که به آستانهٔ آشنایی با آن عالم و میراث شگرف آن گام نهاده است و هنوز به تالارهای آن بار نیافته است.

مترجم این کتاب بر آنست که اصطلاحات اصلی و ترجمه نکردنی را می باید وام گرفت و به زبان فارسی راه داد و کوشش بیهوده برای یافتن برابرهای نارسا و گنگ و گمراه کننده نکرد. مهمترینِ اینگونه اصطلاحات در این متن واژهٔ idea به انگلیسی [= idee به آلمانی] است که ما در زبان فارسی صورت فرانسوی آن «ایده» (idée) را به کار می بریم. به گمان ما، این اصطلاحِ بسیار مهم که مفهوم بنیادی بویژه در نیمهٔ نخست این کتاب، یعنی در اندیشهٔ فیشته و شلینگ و هگل، است و درعین حال، چه بسا، بنیادیترین مفهوم در تمامیِ تاریخ فلسفهٔ غرب از افلاطون تاکنون باشد، در زبان ما برابر دقیقی ندارد. اگرچه مترجمان ما واژه های «تصوّر» و نیز واژهٔ قدیمی «مثال» را برابر آن به کار برده اند، ما بهتر آن دانسته ایم که همان واژهٔ اصلی را به کار بریم، بویژه که کلمهٔ «ایده» از راههای دیگری حتا به زبان کوچه و بازار فارسی نیز راه یافته و جایگیر شده است. اما گهگاه «مثالی» را برابر «ایده آل» به کار برده ایم، ولی به کار بردن «تصوّر»، که معنایی یکسره ذهنی (سوبژکتیو) به کلمه می دهد به نظر ما بکلی در این متن گمراه کننده است. همچنین در برابر برخی اصطلاحات دیگر برابرهای تازه‌ای در فارسی پیشنهاد کرده‌ایم که هم ورزشی است بر سر امکاناتِ بیان فلسفی به زبان فارسی و هم، اگر پسندیده افتد، به گسترش دامنهٔ واژگان و دقت بیان فارسی یاری خواهد کرد.

از جمله کاربردهای زبانیِ تازه که ممکن است توجّه برانگیز باشد، به کار بردن پسوند «یک» [= ic- یا ique-، و ـیِ نسبت در فارسی] است به دنبال واژه هایی که خود به یای مصدری پایان می یابند و، درنتیجه، یای نسبت به آنها نمی چسبد و یا در «ـیِ» نخستین ادغام می شود، مانند «هستی شناسیک» [= ontological یا ontologic] که منسوب به هستی شناسی است یا زیباشناسیک [= aesthetic] و جز آنها. البته رسم بسیاری از مترجمان فارسی زبان آنست که این حالت نسبت را با چسباندن یایِ نسبت به ستاکِ ماضیِ مادّهٔ «شناس» یعنی «شناخت» (که معنای اسمی نیز دارد) بیان می کنند و، برای مثال، «هستی شناختی» می گویند. اما در این چند سال دو ـ سه نویسنده و مترجم پسوند «یک» را به کار گرفته اند تا این حالت نسبت با همان مادّهٔ اصلی مضارع در ترکیب، یعنی «ـشناس» بیان شود. به نظر ما این کار پسندیدنی است، زیرا پسوند «یک» گذشته از آنکه در زبان پهلوی وجود داشته و در فارسی نیز در چند کلمه مانند «نزدیک» و «تاریک» مانده است، در این چند دهه نیز از راه واژه های انگلیسی و فرانسه به فراوانی به فارسی راه یافته است و از نمونه‌های آن اپیدمیک (épidémique)، اتوماتیک (automatique)، سمبولیک

(symbolique)، سنتتیک (synthétique)، دیپلماتیک (diplomatique)، لوجیستیک (logistic) یا لوژیستیک (logistique)، دینامیک (dynamique)، ایدئولوژیک (idéologique) و تکنولوژیک (technologique) است که دهها و چه بسا صدها واژهٔ مانند آنها در حوزه های گوناگون علمی و فنی به کار می رود و جزءِ زبان روزانهٔ ما شده است. فراوانی اینگونه واژه های وام گرفته با پسوند ic- یا ique- نیز به ما اجازه می دهد که آن «ـ یکِ» گمشده را ــ که از نظر زبانشناسی تاریخی لابد با ique- فرنگی از یک ریشه است ــ دوباره زنده کنیم و در جای ضروری به کار بریم.

آقای اسماعیل سعادت، که ویراستاری بیشترین بخشِ دورهٔ *تاریخ فلسفهٔ* کاپلستون را به عهده دارند، با دقت و امانت حرفه ای و باریک بینی خاصّ خود تمامی این ترجمه را با متن برابر کرده و پاره ای افتادگیها و برخی نکته های سودمند را یادآور شده اند که مترجم در بازبینی نهایی آنها را درنظر گرفته است. باری، دقّت و باریک بینی ایشان بر امانت این ترجمه افزوده است و به همین سبب از ایشان سپاسگزارم، اگرچه گناه هیچیک از نوآوریها یا جسارتهای صاحب این قلم به گردن ایشان نیست. و نیز سپاسگزار دوست ارجمندم امیرجلال الدین اعلم هستم که در غیاب من بازخوانی و غلط گیری نمونه های چاپی را به عهده گرفت و با صرف وقت بسیار و دقت کم مانند خود اصلاحهای ضروری را در پانویسهای نسخهٔ دستنویس انجام داد و بر تمامی کار چاپ آن نظارت داشته است.

مترجم از آوردن ارجاعهای مؤلّف در پانویس کتاب به چاپهای خاصّی از مجموعهٔ آثار نویسندگان اصلی خودداری کرده است، زیرا این کار جز آنکه بار کتاب را از نظر حروف چینی و صفحه بندی سنگینتر کند، سودی نمی داشت و گمان نمی رود که کسانی از خوانندگان فارسی زبان به آن چاپها دسترس داشته و یا براساس این ترجمه هوس رجوع به متنهای اصلی را داشته باشند.

د. آ.

تهران، مردادماه ۱۳۶۶

دیباچه

جلد ششم از این *تاریخ فلسفه* با کانت پایان یافت و دنبالهٔ طبیعی کار این بود که جلد کنونی را با بحثی پیرامون ایده باوریِ آلمانیِ پس ـ کانتی آغاز کنیم. من می بایست در این جلد به فلسفهٔ فرانسوی و بریتانیایی در نخستین بهرهٔ سدهٔ نوزدهم نیز می پرداختم، اما به دنبال اندیشه ای که در این کار کردم به نظرم رسید که اگر یکجا به فلسفهٔ آلمانی درسدهٔ نوزدهم بپردازم این جلد یکپارچگی بیشتری خواهد داشت. و در حقیقت تنها فیلسوف غیر آلمانی که دراین کتاب آمده کی یر که گور، نویسندهٔ دانمارکی، است.

عنوان این جلد *از فیشته تا نیچه* است، زیرا نیچه واپسین فیلسوف نامآور در جهان است که در این کتاب در بارهٔ او به درازا سخن گفته ایم. چه بسا بهتر آن می بود که عنوان *از فیشته تا هیدگر* بر آن می نهادیم، زیرا نه تنها نام بسیاری از فیلسوفانی که پس از نیچه می زیسته اند در آن آمده است، که در آخرین فصل نگاهی به فلسفهٔ آلمان در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم نیز افکنده ایم. اما به این نتیجه رسیدم که اگر عنوان *از فیشته تا هیدگر* را بر آن بگذارم مایهٔ گمراهی خوانندگان خواهد شد زیرا گمان خواهند کرد که به فیلسوفان سدهٔ بیستم همچون هوسرل، هارتمان، یاسپرس، وهیدگر یکایك همانگونه پرداخته ایم که به فیشته و شلینگ و هگل، حال آنکه درحقیقت در بارهٔ ایشان بحثی کوتاه کرده ایم که نشان دهندهٔ ایده های گوناگون در بارهٔ ماهیت و دامنهٔ فلسفه باشد.

الگوی این جلد نسبت به الگویی که در جلدهای پیشین در پیش گرفتیم، یکی ـ دو فرق دارد. فصل درآمدِ آن تنها به جنبش ایده باوری می پردازد و بنابراین در فصل یکم گنجانده شده است نه پیش از آن. ودر آخرین فصل افزون بر برخی اندیشه های واپس نگرانه، چنانکه هم اکنون اشاره کردیم، نگاهی نیز به اندیشه در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم افکنده ایم. ازینرو این فصل را «واپس نگری و فراپیش نگری» نامیده ام نه «بازبینی پایانی». باری، من جز همان اشاراتی که به اندیشه در سدهٔ بیستم کرده ام و دلایل آن را هم درمتن یاد کرده ام، سر آن ندارم که در این *تاریخ*

فلسفه شرحی گسترده دربارهٔ فلسفه در سدهٔ کنونی بدهم. در عین حال نمی خواهم این جلد را بی هیچ اشاره ای به جریانهای دنبالهٔ آن یکباره به پایان برم. البته، سرانجامِ چنین کاری دراز کردن زبانِ طعنِ دیگران بر خویشتن است تا بگویند که خاموش ماندن دربارهٔ این جریانهای دنباله بهتر است از اشاراتی سردستی و نارسا به آنها. باری، من این طعن را به جان خریده ام.

برای صرفه جویی در اندازهٔ کتاب، کتابشناسی پایان آن را به آثار کلی و به آثاری که چهره های برجسته نوشته اند یا دربارهٔ آنها نوشته شده است، محدود کرده ام. در مورد فیلسوفان کوچکتر، بسیاری از آثار ایشان را در همان جای خاصشان در متن یاد کرده ام. با توجه هم به شمارهٔ فیلسوفان سدهٔ نوزدهم و هم کتابهایی که نشر داده اند، و با توجه به فراوانی نوشته ها دربارهٔ برخی از چهره های برجسته، چیزی که بتوان کتابشناسی جامع نامید، مطرح نمی تواند بود. در مورد اندیشندگان سدهٔ بیستم که از آنها در فصل آخرین یادشده است، از برخی کتابها در متن یا در پانوشت نام برده ایم، اما به کتابشناسی آنها نپرداخته ایم. گذشته از مسئلهٔ جا، احساس کردم که آوردن یك کتابشناسی دربارهٔ هیدگر نابجاست در حالی که از وی به اشاره گذشته ایم.

نویسنده امیدوار است که جلد پسین، یعنی جلد هشتم از این *تاریخ فلسفه* را به برخی جنبه های اندیشهٔ فرانسوی و بریتانیایی در سدهٔ نوزدهم اختصاص دهد. اما سر آن ندارد که از این فراتر رود. بجای آن، اگر روزگار فرصت دهد، برسر آنست که در یك جلد تکمیلی به موضوعی بپردازد که می توان آن را فلسفهٔ تاریخِ فلسفه نامید، یعنی باریك اندیشی دربارهٔ چگونگی پرورش اندیشهٔ فلسفی نه داستان جریان این پرورش.

نکتهٔ آخر اینکه یکی از سنجشگران با نظری دوستانه بر آنست که بهتر بود نام این اثر را *تاریخ فلسفهٔ* غرب یا *تاریخ فلسفهٔ اروپایی* می نهادیم تا *تاریخ فلسفه* بی هیچ افزودگی. زیرا که در آن، برای مثال، نامی از فلسفهٔ هندی برده نمی شود. البته، حق با اوست. اما می باید یادآور شوم که نیاوردنِ فلسفهٔ شرقی در این اثر نه نادیده گرفتن آنست نه اینکه مؤلف هیچگونه پیشداوری دربارهٔ آن داشته باشد. تألیف یك تاریخ فلسفهٔ شرق کاری است تخصصی و نیازمند آشنایی به زبانهای آنهاست که این نویسنده از آن بهره مند نیست. [امیل] بریه[1] در *تاریخ فلسفهٔ*[2] خویش جلدی دربارهٔ فلسفهٔ شرقی گنجانده است که به قلم خود او نیست.

1. Bréhier 2. *Histoire de la philosophie*

بخش یکم

سیستمهای ایده‌باورانهٔ پس-کانتی

فصل ۱

درآمد

۱. سرآغاز

در جهان فلسفی آلمان در سرآغاز سدهٔ نوزدهم، یکی از چشمگیرترین شکوفندگیهای تفکر متافیزیکی را می‌یابیم که در تاریخ درازِ فلسفهٔ غربی روی داده است. در این دوران با سیستمهایی روبرو هستیم که از پیِ یکدیگر می‌آیند و برداشتهایی بی‌مانند از حقیقت و زندگی بشری و تاریخ دارند که در باب عظمتشان چندان چون و چرا نمی‌توان کرد و هنوز نیز می‌توانند دست کم برخی ذهنها را سخت به خود مشغول دارند. زیرا هر یك از فیلسوفان برجستهٔ این روزگار برآنست که معمای جهان را گشوده و رازِ جهان و معنای وجود بشری را آشکار کرده است.

و اما، هنوز شلینگ زنده بود که اگوست کنت در ۱۸۵۴ در فرانسه کتاب خویش به نام *دورهٔ فلسفهٔ پوزیتیو*[1] را منتشر کرد ودرآن علم مابعدالطبیعه[2] را مرحله‌ای گذرا از تاریخ اندیشهٔ بشر شمرد: و آلمان نیز شاهد جنبشهای پوزیتیویستی و ماده باورانهٔ (ماتریالیستی) خویش بود که اگر قصد جان علمِ مابعدالطبیعه را نیز نمی‌داشتند، دست کم بر سر آن بودند که مابعدالطبیعه شناسان[3] را بر آن دارند تا در بارهٔ رابطهٔ فلسفه و علوم جزئی تأمل کنند و از این رابطه تعریف دقیقتری به دست دهند. اما در دهه‌های آغازینِ سدهٔ نوزدهم هنوز سایهٔ پوزیتیویسم صحنه را فرونگرفته بود و فلسفهٔ نظری دورانی از رشد آزادانه و پربروبار را می‌گذراند. [در این دوران] نزد ایده باورانِ (ایده آلیستهای) بزرگ آلمانی پشتگرمی بی‌مانندی به قدرت عقل انسانی و پهناوریِ پهنهٔ فلسفه می‌یابیم. اینان با این نگرش که حقیقت همانا خود-نمایانگریِ[4] عقل بیکران است، برآن بودند که با بازپیمودنِ رهگذارِ تفکر فلسفی، می‌توان سیر خود-فرانماییِ[5] این عقل را ردیابی کرد. آنان را غم این نبود که به فراپشت خویش نیز نظری افکنند تا ببینند خرده گیران در پشت سرشان چه‌ها

---

1. *Course of Positive Philosophy* 2. metaphysics 3. metaphysicians
4. self - manifestation 5. self - expression

زمزمه می کنند. خرده گیران می گفتند که اینان در پس حجابهای نازکی از فلسفهٔ نظری در کار سخن سراییهای شاعرانه اند یا آنکه ژرف اندیشی [کذاییِ] ایشان و زبان گنگشان جز نقابی برای پوشاندن تاریکی اندیشه شان نیست. اما ایده باوران، بعکس، باور داشتند که روح انسان سرانجام به خویش هشیار شده و ماهیّت حقیقت بروشنی بر وجدان انسان پدیدار گشته است؛ وهر یك از ایشان با چنان پُردلیِ شگرفی به شرح بینش خویش از عالم می پرداخت که گویی [در این بینش] جز حقیقت عینی چیزی نیست.

البته، جای انکار نیست که در نظر بیشینهٔ مردمان امروزین ایده باوری (ایده آلیسم) آلمانی چنانست که گویی از جهانی دیگر و اقلیمیِ دیگر از اندیشه فراز آمده است. می توان گفت که مرگ هگل در ۱۸۳۱ پایان یك دوره بود؛ زیرا که اُفت ایده باوریِ مطلق[6] و برآمدن جهتهای دیگری از اندیشه را درپی داشت. حتا علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) راه دیگری درپیش گرفت و آن پشتگرمی بی مانند به قدرت و گسترهٔ فلسفهٔ نظری، که بویژه هگل از آن برخوردار بود، دیگر هرگز به دست نیامد. ایده باوری آلمانی اگرچه موشك وار به آسمان پرید و پس از زمانی نه چندان درازِ فروپاشید و بر خاك افتاد، اما پرش آن سخت خیره کننده بود. این فلسفه، اگر از کم و کاستیهایش چشم بپوشیم، نمونه ای بود از یکی از پیگیرترین کوششها در پهنهٔ تاریخ اندیشه برای دستیابی به دانشِ مفهومیِ یکپارچه و کاملی از حقیقت و تجربه همچون یك تمامیّت. و باآنکه پیش-انگاره[7] های ایده باوری رد شده است، سیستم های ایده باور هنوز هم آن توانایی را دارند که برای کشش و کوششِ طبیعیِ ذهنِ اندیشنده در جهت دستیابی به یك همنهادِ (سنتز[8]) یکپارچهٔ مفهومی، انگیزه ای باشند.

برخی براستی برآنند که ساختن و پرداختن نظریه ای فراگیر از حقیقت وظیفهٔ راستین فلسفهٔ علمی نیست. وحتا کسانی که براین باور نیستند نیز چه بسا برآن باشند که دستیابی به یك همنهاد سیستمانهٔ نهایی [از حقیقت] بیرون از حد توانایی هر انسانی است وبیشتر غایتی است آرمانی تا امکانی عملی. اما در ما می باید آن آمادگی باشد که هرجا به کار فکری بلندپایه ای برخوریم [ارزشِ] آن را به رسمیت بشناسیم. هگل بویژه در عظمت چند سروگردن بلندتر از انبوه کسانی است که برای کوچك کردن او کوشیده اند. و ما حتا آنگاه که در اندیشهٔ چون و چرا کردن با او هستیم نیز همچنان می توانیم از این فیلسوف برجسته چیز بیاموزیم. فروافتادن ایده باوریِ متافیزیکی از نظر تاریخی، به خودی خود بدان معنا نیست که ایده باوران بزرگ دیگر چیزی در چنته برای پیش نهادن ندارند. درست است که ایده باوری آلمانی از خیالپردازی بی مهار خالی

۶. درست است که از آن پس جنبشهای ایده باورانه ای در [حوزه های فلسفی] بریتانیا، امریکا، ایتالیا، ودیگر جایها پدید آمد، اما ربطی به این واقعیت ندارد که ایده باوری متافیزیکی در آلمان پس از هگل رو به افول رفت.

7. presupposition 8. synthesis

نیست، اما نوشته‌های پیشروان ایده باوری جدّیتر از آنست که همه خیال باشد.

۲. فلسفهٔ کانت و علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه

باری، نکته‌ای که اینجا می‌باید به آن پرداخت برآمدنِ ایده باوری آلمانی است نه برافتادنِ آن و این نکته را می‌باید از چند جهت روشن کرد. از سویی، فلسفهٔ سنجشگریِ[9] ایمانوئل کانت بود که یکسره زمینهٔ فلسفیِ جنبشِ ایده باورانه (ایده آلیست) را فراهم کرد، همان فلسفه‌ای که بر مدعاهای اهل مابعدالطبیعه ـــ که مدعی فراهم آوردن دانش نظری در باب حقیقت بودند ـــ تاخت آورده بود. ازسوی دیگر، ایده باوران آلمانی خود را جانشینان معنوی و حقیقی کانت می‌شمردند نه کسانی که تنها در برابر ایده‌های او واکنشی نشان داده‌اند. ازینرو، آنچه می‌باید روشن کرد آنست که ایده باوریِ متافیزیکی چگونه می‌تواند از درون دستگاه فکری متفکری برآید که نامش تا ابد با شك آوری در باب علم مابعدالطبیعه همعنان است؛ یعنی شك آوری در باب آن علمی که مدعی است در مورد حقیقت بطور کلی برای ما دانش نظری فراهم می‌آورد، یا، در واقع، همعنان است با شك آوری در باب هر حقیقتی جز ساختِ پیش‌اندرِ[10] دانش و تجربهٔ بشری.[11]

برای روشن کردن آنکه ایده باوریِ متافیزیکی چگونه از درون فلسفهٔ سنجشگری برآمده است، آسانترین آغازگاه همانا پرداختن به برداشت کانت از «شیءِ در ذات خویش»[12] است. فیشته بر آن بود که کانت با چسبیدن به این برداشت و پافشاری بر سرِ آن خود را گرفتار کرده است. ازسویی، اگر کانت وجود «شیءِ در ذات خویش» را همچون علّت مادّی یا عنصر فرضی احساس پذیرفته باشد، [در نظام تفکر خویش] دچار تناقض آشکار شده است. زیرا بنا به فلسفهٔ او، مفهوم علت را نمی‌توان چنان در کار آورد که دامنهٔ دانشِ ما را به ورای سپهرِ [هستیِ] پدیدار بکشاند. از سوی دیگر، اگر کانت ایدهٔ «شیءِ در ذات خویش» را براستی همچون مشکلی حل ناشدنی و مفهومی دست و پاگیر نگاه داشته باشد، این کار در حکمِ چسبیدن به یکی از یادگارهای شبح آسای همان دُگم باوریی (دگماتیسمی) است که فلسفهٔ سنجشگری رسالت خویش را بر گذشتن از آن می‌دانست. انقلاب کوپرنیکیِ کانت گامی بزرگ به پیش بود و فیشته هرگز سر آن نداشت که به جایگاهی پیش‌ـ کانتی بازپس رود. آن را که از سیر فلسفه و خواستهای اندیشهٔ مدرن آگاهی می‌بود چاره‌ای جز آن نبود که به پیش رود و کار کانت را به کمال رساند؛ و معنای چنین کاری ازمیان برداشتن «شیءِ در ذات خویش» بود. زیرا، برمبنای پیشفرضهای کانت، دیگر جایی برای

9. critical philosophy   10. *a priori*

۱۱. از آن جهت می‌گویم «می‌تواند برآید» که تأمل در فلسفهٔ کانت می‌تواند اندیشه را به راههای گوناگونی بکشاند. برحسب آنکه تکیه را بر کدام جنبه از آن بگذاریم.

12. thing - in - itself

موجودیتی غیبی و ناشناختنی بازنمی ماند که از ذهن جدا انگاشته شود. به عبارت دیگر، فلسفهٔ سنجشگری می بایست دگرگون شود و به صورت یك ایده باوری استوار درآید؛ و معنای این سخن آن بود که اشیاء در تمامیّت خویش همانا فراورده های اندیشه بشمار آیند.

واما، بی گفت وگو روشن است که آنچه را که جهانِ برون ـ ذهنی می دانیم و بدان می اندیشیم نمی توان فراوردهٔ کار و کوشش آفریدگارانه و آگاهانهٔ ذهن بشری بشمار آورد. تا آنجا که از آگاهی عادی برمی آید، من خود را در جهانی از اشیاء می یابم که از راههای گوناگون بر من اثر می گذارند و من خود به خود چنین می اندیشم که این جهان جدا از اندیشه و خواست من وجود دارد. ازینرو، فیلسوف ایده باورگویی به فراپشت آگاهی می رود و جریان آن کردوکارِ ناخودآگاهی را که زمینه ساز آگاهی است، دنبال می کند.

اما می باید از این نیز فراتر رفت و دریافت که فراآوردن جهان را به هیچ وجه نمی توان به نَفْسِ فرد، یا حتّا به کردوکار ناخودآگاهانهٔ آن نسبت داد. زیرا اگر آن را به نفس محدود فردی نسبت دهیم، پرهیز از خودباوری[13]، اگر ناممکن نباشد، بسی دشوار است، یعنی گرفتار وضعی می شویم که بسختی می توان از آن دفاع کرد. بدینسان، ایده باوری ناگزیر به فراسوی ذهن محدود، به سوی عقل زَبَر ـ فردی[14]، به سوی یك ذهنِ مطلق رهسپار می شود.

ولی، واژهٔ «ذهن»[15] براستی فراخور این معنا نیست، مگر آنکه دلالت بر آن داشته باشد که اصل، باصطلاح، پدیدآورندهٔ نهایی در جانب اندیشه جای دارد نه در جانب شیء محسوس. زیرا واژه های «ذهن» و «عین»[16] همبسته اند؛ و اصل نهایی، چون به خودی خود درنظر گرفته شود، از «عین» فارغ است. او بنیانگذار رابطهٔ ذهن و عین است و خود از این رابطه برمی گذرد. او هم ذهن است و هم عین؛ کردوکاری است بیکران که آن هردو از او سرچشمه می گیرند.

بدینسان، ایده باوریِ پس ـ کانتی ناگزیر یك علم مابعدالطبیعه از کار درآمد. فیشته، که حرکت خویش را از نظرگاه کانت آغاز کرده و آن نظرگاه را به قالب ایده باوری ریخته بود، بطبع، اصل نخستینِ خویش را **من** نامید و «منِ برینِ»[17] کانت را به صورت یك اصل متافیزیکی یا هستی شناسیك[18] درآورد. اما روشن کرد که مراد وی از آن همانا **منِ** مطلق است نه منِ محدود فردی. اما دیگر ایده باوران (از جمله فیشته خود در فلسفهٔ پسینش) واژهٔ «من» را بدین معنا بکار نمی برند. اصل نهایی نزد هگل عقل بیکران و روح بیکران است. و می توانیم گفت که حقیقت نزد ایده باوری متافیزیکی بطور کلی فرایندِ خود ـ فرانمایی یا خود ـ نمایانگریِ اندیشهٔ بیکران یا عقل است.

البته، معنای این سخن آن نیست که جهان به فرایندیِ از اندیشه، به معنای عرفی کلمه،

---

13. solipsism 14. supra-individual 15. subject 16. object 17. transcendental ego 18. ontological

فروکاسته می شود، بلکه [ایده باوران] اندیشهٔ مطلق یا عقل را همچون یك کردوکار (فعالیت) می انگارند، یعنی عقلِ زایایی که خود را در جهان می نهد یا در جهان فرامی نمایاند. و جهان دربردارندهٔ تمامیِ حقیقتی است که ما آن را دارای آن می بینیم. ایده باوریِ متافیزیکی بر آن نیست که حقیقت تجربی فراوردهٔ ایده های ذهنی است، بلکه دربردارندهٔ این بینش است که جهان و تاریخ بشری فرانمودی عینی از عقل آفریننده است. این بینش در بنیادِ نگرش ایده باوری آلمانی جای داشت و از آن گزیری نبود، زیرا که این فلسفه ضرورت دگرگونی فلسفهٔ سنجشگری به ایده باوری را پذیرفته بود. و معنای این دگرگونی آن بود که جهان در تمامیّت خود می باید فراوردهٔ اندیشهٔ آفریننده یا عقل شمرده شود. بنابراین، اگر نیاز به تبدیل فلسفهٔ کانت به ایده باوری را فرضی مسلّم بینگاریم، می توان گفت که این فرض اساس بینش ایده باورانِ پس-کانتی بود. اما هنگامی که کار به شرح و بسط آن می رسد که مراد از این گفته چیست که حقیقت عبارتست از فرایند اندیشهٔ آفریننده، جا برای برداشتها و بینشهای گوناگون هر یك از فیلسوفان ایده باور بازمی ماند.

بدیهی است که نفوذ اندیشهٔ کانت در فیشته سرراستتر دیده می شود تا در شلینگ یا هگل. زیرا فلسفهٔ شلینگ نخستین مراحل اندیشهٔ فیشته را پیشاپیش دربردارد، و ایده باوری مطلق هگل پیشاپیش نخستین مراحل فلسفه های فیشته و شلینگ را. اما این واقعیت همچنان برجا است که جنبش ایده باوری آلمانی برروی هم فلسفهٔ سنجشگری را دربرداشت. هگل در شرح خویش از تاریخ فلسفهٔ مدرن، سیستم کانتی را چنان طرح می کرد که آن را نمایندهٔ پیشرفتی نسبت به مراحل پیشین اندیشه می شمرد و آن را نیازمند آن می دانست که بسط یابد و درمراحل بعدی پشت سر نهاده شود.

در این بخش تاکنون تنها به جریان حذفِ «شیءِ در ذات خویش» و فرابردن فلسفهٔ کانت به سوی ایده باوری متافیزیکی اشاره کرده ایم؛ اما بی گمان، مقصود این نبوده است که تنها ایده ای که به ذهن ایده باوران پس-کانتی راه یافته چیزی جز حذف «شیءِ در ذات خویش» نبوده است، بلکه آنان از دیگر جنبه های فلسفهٔ سنجشگری نیز اثر پذیرفتند. برای مثال، نظریهٔ کانت در باب پیشبودِ[19] عقل عملی، برای فیشته، که نگرشی بشدت اخلاقی داشت، کششی قوی داشته است؛ و می بینیم که او «منِ مطلق» را عقل عملیِ بیکران یا ارادهٔ اخلاقیی می انگارد که طبیعت را میدان و ابزاری برای کوشش اخلاقی قرار می دهد. در فلسفهٔ او مفاهیمِ عمل، وظیفه، و رسالت اخلاقی بی اندازه مهمّند. شاید جای آن باشد که بگوییم فیشته سنجشگریِ[20] دوم کانت را به قالب یك علم مابعدالطبیعه ریخت و شرح و بسط خویش از سنجشگریِ[21] نخستینِ او را همچون ابزاری در

19. primacy

۲۰. مقصود سنجشگری عقل عملی *Critique of Practical Reason* کانت است. ــ م.

۲۱. مقصود سنجشگری عقل ناب *Critique of Pure Reason* کانت است. ــ م.

خدمت این مقصود درآورد. ولی شلینگ با امتیازی که به فلسفهٔ هنر و نقش نبوغ و اهمیت متافیزیکیِ بینش استتیك و آفرینش هنری می دهد، بجای سنجشگری اول ودوم، با سنجشگری سوم[22] پیوند می یابد.

در این فصل از پیشگفتار سزاوارتر آنست که بجای پرداختن به جزئیاتِ نفوذ بخشها یا جنبه هایی از فلسفهٔ کانت در این یا آن فیلسوف ایده باور، به طرح گسترده تر و کلّیتری ازرابطهٔ فلسفهٔ سنجشگری با ایده باوری متافیزیکی بپردازیم.

میل به پرداختنِ برداشتی همبسته و یکپارچه از حقیقت، برای ذهن اندیشه‌ورز امری طبیعی است. اما آن کاری که می باید در این زمینه انجام شود هر زمانی خود را به صورتی بازمی نمایاند. برای مثال، معنای رشد علوم طبیعی در جهانِ بعد از قرون وسطا آن بود که فیلسوفی که آرزومند بناکردن برداشتی یکپارچه [از حقیقت] است، می باید با این مسئله درگیر شود که دید علمی از جهان را ــ که جهان را همچون یك دستگاه مکانیکی می بیند ــ چگونه می توان با خواسته های وجدان اخلاقی و دینی آشتی داد. دکارت با این مسئله رویارو بود و کانت نیز. کانت اگرچه راه و رسم نیاکان فلسفیش را در برخورد با این مسئله رد کرد وراه حلّ تازهٔ خود را عرضه کرد، امادراین نکته جای تأمل است که چرا وی سرانجام ما را با «حقیقتی دوپاره» وانهاد. [در فلسفهٔ وی] از سویی جهانِ پدیدار[23] را داریم که همان جهان نیوتنی است که قوانین ضروریِ علّیتی[24] بر آن فرمانروایند، و از سوی دیگر جهانِ زَبَرحسّیِ[25] عنصر اخلاقی آزاد و خدا را. هیچ دلیل ارزشمندی دردست نیست تا باور داشته باشیم که حقیقت چیزی جز همین جهان پدیدار نیست.[26] درعین حال، هیچ دلیل نظری نیزدردست نیست که ما را به وجود حقیقتی زَبَرحسی رهنمون شود. این امری است مربوط به ایمان عملی که بر وجدان اخلاقی تکیه دارد. درست است که کانت در سنجشگری سوم کوشید تا جایی که، به نظر وی، برای ذهن بشری ممکن است، بر شکاف میان این دوجهان پلی بزند. اما اینکه دیگر فیلسوفان ازاین کوشش شایان وی خرسند نشدند، بی دلیل نیست. اما ایده باوران آلمانی توانستند با گسترش دادن و دگرگون کردن فلسفهٔ کانت از آن فرارَوند. زیرا [به نظر ایشان] اگر حقیقت فرایندی یگانه باشد که ازراه آن اندیشه یا عقل مطلق

---

۲۲. مقصود سنجشگری داوری *Critique of Judgment* کانت است. ــ م.

23. phenomenal

۲۴. ضرورت (necessity) و علیّت (causality) برای کانت ازجمله مقولات پیش *اندراند*. اما او منکر آن نیست، و در حقیقت اقرار بدان دارد که جهانِ علمی «پدیدارانه [phenomenally] حقیقی» است.

25. supersensuous

۲۶. این نکته دست کم در صورتی درست است که ما نخواهیم نظریهٔ کانت دربارهٔ محدودیت میدان کاربرد مقولات را [به شیوهٔ پوزیتیویستهای منطقی] زیر پا گذاریم ودامنهٔ کاربرد آن را تا بدانجا بکشانیم که هر سخنی دربارهٔ حقیقت زَبَرحسی، حتا در متن ایمان اخلاقی، را عاری از معنا بشماریم.

خودرا می نمایاند، پس چیزی است فهمیدنی. وفهمیدنی است برای ذهن بشری اگر که این ذهن را همچون بُرداری[۲۷] بینگاریم که اندیشهٔ مطلق به وسیلهٔ آن درخویش تأمل می کند.

اگر میان برداشت ایده باورانه از مابعدالطبیعه و اندیشهٔ کانت دربارهٔ یگانه مابعدالطبیعه شناسی[۲۸] علمی آینده پیوندی باشد، این شرط [یعنی انگاشتنِ ذهن بشر همچون بُرداری برای اندیشهٔ مطلق] اهمیتی بسزا دارد. زیرا مابعدالطبیعه شناسی آینده نزد کانت همان سنجشگریِ برین[۲۹] ازدانش وتجربهٔ بشری است. درواقع، می توانیم گفت که علم مابعدالطبیعه همانا آگاهی باریك اندیشانهٔ ذهن بشری ازکاروکوشش سازندهٔ خودبه خودِ خویش است. اما، در ایده باوری متافیزیکی[۳۰]، این کار و کوشش، کاروکوششی است به تمام معنا بارور (اگر که [مفهوم] «شیءِ درذات خویش» ازمیان برداشته شود)؛ واین کاروکوشش نه به ذهن محدود بشری که به اندیشه یا عقل مطلق نسبت داده می شود. ازینرو، فلسفه را، که همانا باریك اندیشی ذهن بشری است، نمی توان آگاهی باریك اندیشانهٔ اندیشهٔ مطلق به خویش شمرد مگرآنکه ذهن بشری توانایی دستیابی به دیدگاه مطلق راداشته باشدوبُرداری شود برای آگاهی باریك اندیشانهٔ اندیشه یا عقل مطلق ازکاروکوشش خویش. اگر این شرط حاصل شود، میان اندیشهٔ کانت دربارهٔ تنها گونهٔ ممکن از مابعدالطبیعه شناسی علمی و برداشت ایده باورانه از مابعدالطبیعه شناسی پیوندی برقرارمی شود. اما، البته، باید گفت که [اینان] برای برقرارکردن این پیوند درعین حال نظریهٔ کانت دربارهٔ دانش را چندان می آماسانند تا به صورت علم مابعدالطبیعهٔ حقیقت درآید. اما فرایند این کاربکل ازپیوند با اصل آن خالی نیست. این فلسفه اگرچه با این کار ازآنچه کانت خود [دربارهٔ جولانگاه فلسفه] درنظر داشت بسی فراتر می رود، اما بازگشتی ساده به برداشتی پیش ـ کانتی از علم مابعدالطبیعه نیست.

دگردیسیِ[۳۱] نظریهٔ شناخت کانت به یك علم مابعدالطبیعهٔ حقیقت، البته، دربردارندهٔ دگرگونیهای خاص ومهمی درآن است. برای مثال، اگر با حذف «شیءِ درذات خویش» جهان به خود ـ نمایانگریِ اندیشه یا عقل بدل شود، فرقی که کانت میان پیش *اندر* و پس *اندر*[۳۲] می گذارد وجه مطلق خودرا ازدست می دهد، ومقولات بجای آنکه صورتهای ذهنی یا قالبهای مفهومیِ فهم بشری باشند، بدل به مقولاتِ حقیقت می شوند و جایگاه عینی خود را بازمی یابند. و حکم غایتمندی [طبیعت] دیگر، بخلاف نظر کانت، یك حکم ذهنی نیست زیرادرایده باوری متافیزیکی اندیشهٔ جهتمندیِ[۳۳] **طبیعت** [بخلاف نظر کانت] بسادگی یك اصل کشّاف[۳۴] یا سامان بخش[۳۵] نمی تواند بود که ازذهن بشری سرچشمه گرفته ودارای کارکردی سودمند باشد اما عینیت آن از

27. vehicle 28. metaphysics 29. transcendental critique 30. metaphysical idealism
31. transformation 32. *a posteriori* 33. purposiveness 34. heuristic principle
35. regulative principle

جنبهٔ نظری اثبات‌پذیر نباشد. اگر طبیعت همانا فرانمود و نمایش اندیشه یا عقل در جنبشِ خویش به سوی هدفی باشد، فرایند طبیعت نیز ناگزیر می باید غایتمند[36] باشد.

براستی جای انکار نیست که فرقی است بزرگ میان اندیشهٔ فروتنانهٔ کانت در باب دامنه و توانایی علم مابعدالطبیعه و برداشت ایده باوران از آنچه فلسفهٔ متافیزیکی توانایی دستیابی به آن را دارد. کانت خود خواستهٔ فیشته را رد کرد که می خواست با از میان برداشتن «شیء در ذات خویش» فلسفهٔ سنجشگری رابه ایده باوری ناب بدل کند؛ و می توان فهمید که چرا نوکانتیان سپس در همان قرن اعلام کردند که بیش از این تاب اندیشه های متافیزیکیِ پادرهوای ایده باوران را نداریم ووقت آنست که به خودِ کانت بازگردیم. درعین حال، فهم گسترش سیستم کانت درقالب ایده باوری متافیزیکی نیزدشوار نیست واشاراتی که دراین بخش کردیم چه بسا ازعهدهٔ بیان این نکته برآمده باشد که چگونه ایده باوران می توانستند به خود همچون جانشینان معنوی و برحقِ کانت بنگرند.

۳. معنای ایده باوری، پافشاری آن برسیستم و پشتگرمی آن به قدرت و دامنهٔ فلسفه

از آنچه دربارهٔ گسترش ایده باوری متافیزیکی گفتیم روشن شد که ایده باورانِ پس-کانتی ایده باوران ذهنی[37] نبودند، یعنی برآن نبودند که ذهن بشری تنها ایده های خویش رامی شناسدو این ایده ها جدا از اشیائی هستند که وجود برون-ذهنی دارند. و نیز ازآنگونه ایده باورانِ ذهنی نبودند که تمامی موضوعهای (اُبژه های) شناخت[38] را فراورده های ذهن محدود بشری می دانند. البته، از کاربرد واژهٔ «من» در نوشته های نخستینِ فیشته چنین برمی آمد که گویا درست چنین نظری داشته باشد. اما این برداشت درست نبود. زیرا فیشته تأکید می کرد که ذهنِ زاینده نه همان منِ محدود بلکه منِ مطلق یا یك اصل برین وزَبَرفردی[39] است وفروکاستن اشیاء به فراورده های ذهن محدود فردی یکسره با اندیشهٔ وی بیگانه است، همچنانکه با اندیشهٔ شلینگ و هگل نیز.

واما، اگرچه دریافتیم که ایده باوری پس-کانتی ایده باوری ذهنی را، به هیچیك ازمعناهایی که در بند پیشین بدان اشارت رفت، درخود نمی گنجاند، شرحی کلی از این جنبش، چنانکه درخورِ همهٔ سیستمهای عمدهٔ ایده باورباشد نیز چندان آسان نیست، چراکه این سیستمها ازجنبه های مهمی ناهمگونند. بعلاوه، اندیشهٔ شلینگ بویژه ازچندمرحلهٔ پیاپی گذشته است. اما، درعین حال، بی گمان نوعی همانندی خانوادگی میان این سیستمهای گوناگون وجود دارد و همین نکته ما را

---

36. teleological 37. subjective idealists 38. objects of knowledge
39. supra-indvidual

مجاز می دارد که برخی ویژگیها را عمومیّت بخشیم.

در ایده باوری آلمانی، تابدانجا که واقعیت همچون خود-نمایانگری یا خود-گشاییِ [40] اندیشه یا عقل مطلق شمرده می شود، گرایشی آشکار وجود دارد که رابطهٔ علت و معلولی را با نسبتِ منطقیِ «نهفتگی»[41] یکی کنند. برای مثال، در نظر فیشته و شلینگ (و بهر حال در نخستین مرحله های اندیشهٔ این دوّمین) نسبت جهان تجربی با اصل فراورندهٔ انجامین، همان نسبت تالی به مقدم است. ومعنای آن، البته، اینست که جهان بضرورت ازاصل فراورندهٔ نخستین برمی آید که پیشاینندیِ [42] آن [نسبت به جهان تجربی] منطقی است نه زمانی. آشکار است که [در این کار] مسئلهٔ اجبار خارجی درمیان نیست و نتواند بود، بلکه مطلق خود به خود و ناگزیر خود را درجهان می نمایاند. ودرواقع، جایی برای اندیشهٔ آفرینش درزمان بازنمی ماند، بدین معنا که دمِ نخستینی از زمان درکار باشد که بتوان در عالم اندیشه بدان اشاره کرد.[43]

اینگونه برداشت از واقعیت، [یعنی انگاشتن آن] همچون خود-گشاییِ عقل مطلق، بیانگر آنست که چرا ایده باوران بر [ساختن] سیستم پافشاری می کردند. زیرا فلسفه اگر بازسازی باریك اندیشانهٔ ساختِ يك فرایند عقلی و پویا باشد، ناگزیر می باید سیستمانه (سیستماتیك) باشد، بدین معنا که می باید از يك اصل نخستین بیاغازد و ساخت اساسیِ عقلی واقعیت را، آنچنانکه از آن اصل سرچشمه می گیرد، بنمایاند. در واقع، در ایده باوری متافیزیکی اندیشهٔ استنتاج نظری ناب درعمل آنچنان پایگاه مهمی ندارد که آن فرایند دیالکتیکی که جلودارِصحنهٔ اندیشهٔ فیشته و بالاتر ازهمه هگل است. زیرا فلسفهٔ ایده باور عبارتست ازبازسازیِ مفهومیِ يك کردوکارپویا یا يك زندگیِ بیکرانِ خودگشا، نه تحلیلی مستقیم ازمعناها ومفاهیم نهفته دريك یا چند گزارهٔ بنیادی. اما نطفهٔ جهان بینی کلّی [ایده باوران] در همین ایدهٔ آغازین است که [بنابر آن،] جهان عبارتست ازفرایند خود-نمایانگریِ عقل مطلق وکار فلسفه آنست که این ایده را به زبان گویای سیستمانه درآورد و [سیر] زندگی این فرایند را، آنچنان که بوده است، در پهنهٔ هشیاری باريك اندیشانه ازسر گیرد. ازینرو، اگرچه می توان کاررا ازنمودهای تجربی عقل مطلق آغازکرد وبازپس رفت، اما ایده باوری متافیزیکی بطبع راه شکل استنتاجیِ بازنمودن را درپیش می گیرد؛ بدین معنا که جنب و جوشِ غایتمند را سیستمانه دنبال می کند.

حال، اگر بپذیریم که واقعیت فرایندی است عقلی که فیلسوف درساخت اساسیِ پویای آن راه تواند یافت، این فرض ناگزیر آنچنان به توانایی و دامنهٔ علم مابعدالطبیعه پشتگرم است که رویارویِ ارزیابی فروتنانهٔ کانت ازحدود امکان دستیابیِ آن [به حقیقت] می ایستد. اگر فلسفهٔ

---

40. self - unfolding 41. implication 42. priority

۴۳. هگل اندیشهٔ آفرینش آزادانه [به دست خدا] را در ساحت زبانِ آگاهیِ دینی پذیرا است، اما این زبان را تصویری و تمثیلی می داند.

سنجشگری را درکنار سیستم ایده باوری مطلق هگل بگذاریم، این رویارویی بخوبی آشکار می‌شود. در واقع، چه بسا بیراه نباشد اگر بگوییم که پشتگرمی هگل به توانایی فلسفه و میدان [امکان] دستیافت آن [به حقیقت] چندان است که هیچ فیلسوف نامبرداری پیش از او آنچنان نبوده است. در عین حال، درآخرین بخش دیدیم که میان فلسفهٔ کانت و ایده باوری متافیزیکی پیوندی هست وحتامی توان گفت ـ اگرچه چنین گفته‌ای ناسازگار بنماید ـ که ایده باوری هرچه به اندیشهٔ کانت دربارهٔ تنها صورت مابعدالطبیعه شناسی علمی نزدیکتر شده است، پشتگرمیش به قدرت و دامنهٔ فلسفه افزونتر گشته است. زیرا اگر بپذیریم که فلسفه همانا هشیاری باریك اندیشانه[44] ذهن نسبت به کردوکار خود به خودِ خویش است، واگر بجای نظریهٔ کانت درباب دانش و تجربهٔ بشری نظریهٔ ایده باوری متافیزیکی را بگذاریم، آنگاه ایدهٔ فرایند عقلی درمیان خواهد آمد که همان واقعیت است که ازراه باریك اندیشی فلسفی ودرآن، به خود هشیار می‌شود. آنگاه، تاریخ فلسفه همانا تاریخِ خود-اندیشیِ[45] عقل مطلق است. به عبارت دیگر، عالَم خودرادرذهن بشری وازراه آن می‌شناسد؛ وفلسفه رامی توان آن شناختی دانست که مطلق از خویش دارد.

واما، اینگونه برداشت از فلسفه بیشتر ویژهٔ هگل است تا دیگر ایده باوران برجسته. فیشته فلسفهٔ خود را با تکیه بر مطلقِ خداگونه‌ای به پایان می‌برد که به خودی خود از سپهر اندیشهٔ بشری برمی‌گذرد، وشلینگ درواپسین برداشت خویش ازفلسفهٔ دین تکیه را برایدهٔ وجود خدایی شخص وارمی نهد که خودرا برانسان پدیدارمی کند. اما نزد هگل است که این اندیشه وزنی تمام می‌یابد که فیلسوف در عالمِ مفاهیم خداوندگارِ تمامی واقعیت است و او این خداوندگاری [فیلسوفانه] را اندیشیدن مطلق به خویش می‌داند. اما چنین گفته‌ای بدان معناست که تنها در فلسفهٔ هگل ـ یعنی دراوج ایده باوری متافیزیکی ـ است که ایمان به قدرت ودلمنهٔ فلسفهٔ نظری، که الهام بخش جنبش ایده باور بود، نابترین و بشکوهترین شرح و بیان خود را می‌یابد.

۴. ایده باوران و یزدانشناسی

هم اکنون به واپسین نظریهٔ فیشته دربارهٔ مطلق و فلسفهٔ دین نزد شلینگ اشارتی کردیم، وجای آنست که در اینجا درباب رابطهٔ ایده باوری آلمانی با یزدانشناسی (تئولوژی) نیز سخنی گفته شود. زیرا فهم این نکته مهم است که جنبش ایده باور تنها برآیندِ ساده‌ای ازدگردیسی فلسفهٔ سنجشگری به علم مابعدالطبیعه نبود. هرسه فیلسوف برجستهٔ ایده باور کار خود را با مطالعهٔ یزدانشناسی (الاهیّات) آغاز کردند، فیشته درینا، و شلینگ و هگل در توبینگن. درست است که اینان بزودی به فلسفه روی آوردند، اما مایه‌های علم یزدانشناسی در گسترش ایده باوری آلمانی

44. reflective 45. self - reflection

نقشی نمایان داشت. این گفتهٔ نیچه که این فیلسوفان یزدانشناسانی[۴۶] پوشیده و پنهان بودند، از جهاتی برخطا است اما بکل بی اساس نیست.

برای روشن کردن اهمیت نقشی که مایه‌های یزدانشناسی در بسط ایده باوری آلمانی داشت، می‌توان کانت و هگل را رویارو نهاد. کانت اگرچه در علم یك پژوهندهٔ حرفه ای نبود، اما همواره به علم دلبسته بود و نخستین نوشته‌های او بیشتر درباب جُستارهای[۴۷] علمی بود و یکی از نخستین پرسشهای [فلسفی] او درباب شرایط امکان دانش علمی بود. حال آنکه، هگل از یزدانشناسی به فلسفه راه یافت و نخستین نوشته هایش بیشتر رنگ و بوی یزدانشناسی داشت، و او بود که سپس ناگزیر اعلام کرد که جُستار اصلی فلسفه خداست و نه چیزی جزآن. اینکه معنای کلمهٔ «خدا»، چنانکه اینجا به کار برده می شود به معنای آن در یزدانشناسی نزدیك است یا نه، پرسشی نیست که اینجا به آن بتوانیم پرداخت، اما نکته ای که اینجا می باید روشن کرد آنست که سرآغاز حرکت [اندیشهٔ] هگل موضوع رابطه میان بیکران و کرانمند، یا میان خدا و موجودات، است. ذهن او خرسند بدان نبود که میان وجود بیکران ازسویی و موجودات کرانمند ازسوی دیگر جدایی ژرفی بشناسد، بلکه می کوشید آنان را فراهم آورد و بیکران را در کرانمند و کرانمند را در بیکران ببیند. وی در مرحله ای از گسترش فلسفه اش، که هنوز زیر نفوذ یزدانشناسی بود، گرایش بدان داشت که بگوید تنها با زیستن در هوای عشق است که کرانمند به پایهٔ بیکران تواند رسید، و سپس چنین نتیجه گرفت که فلسفه سرانجام می باید به دین سر بسپارد. وی در مقام فیلسوف کوشید تا رابطهٔ میان بیکران و کرانمند را در عالم مفهومی یا در عالم اندیشه نشان دهد؛ و برآن شد که باریك اندیشی فلسفی در برابر شیوهٔ اندیشهٔ ویژهٔ آگاهی دینی، صورت والاتری از فهم است. اما آن درونمایهٔ کلی، یعنی رابطهٔ میان بیکران و کرانمند که در سیستم فلسفی او می‌دود، از تأملات نخستین او درباب یزدانشناسی مایه می گیرد.

واما، تنها هگل نیست که به این ماجرا می پردازد. فیشته در فلسفهٔ نخستین خویش چندان به رابطهٔ [وجود] بیکران و کرانمند نمی پردازد، زیرا که وی در آغاز، به گواهی خود، به کامل کردن کار کانت در زمینهٔ استنتاج آگاهی دلبسته بود. اما در اندیشهٔ پسین او ایدهٔ یك زندگیِ بیکرانِ خدایانه پدیدار می شود و جنبه های دینی فلسفهٔ وی گسترش می یابد و، همچون شلینگ، در گفتن این نکته درنگ نمی کند که مسئلهٔ اصلی فلسفه همانا نسبت میان [وجود] بیکرانهٔ خدایی و [وجود] کرانمند است. و اندیشهٔ پسین او سخت خصلت دینی دارد و اندیشه های دورماندگی انسان ازخدا و بازگشت به او، در آن سنگینی می کند.

البته، ایده باوران، از آنجا که فیلسوف بودند، در پی فهم نسبت میان بیکران و کرانمند بودند و گرایش بدان داشتند که این نسبت را از نوعِ نهفتگیِ منطقی[۴۸] بدانند. افزون برآن، با چشم

46. theologians 47. subjects 48. logical implication

پوشیدن از آخرین مرحلهٔ فلسفهٔ دین نزد شلینگ، ناگزیر، می توان گفت که ایدهٔ وجود یك خدای شخص وار[49] که بیکران نیز باشد و مطلقاً برین، در نظر ایده باوران هم غیرمنطقی می نمود و هم همانند انگاشتن ناروای خدا و انسان. ازینرو، در ایشان این گرایش را می یابیم که می خواهند ایدهٔ خدا، به معنای کلیّتِ در برگیرندهٔ همه چیز، را در قالب ایدهٔ **مطلق** بریزند. در عین حال، ایده باوران نمی خواستند واقعیت کرانمند را به چیزی نگیرند. ازینرو، مسئله ای که با آن درگیر بودند آن بود که [هستی] کرانمند را در هستی بیکران آنچنان بگنجانند که کرانمند از واقعیت خویش بی بهره نماند. دشواری حلّ همین مسئله است که هنگام طرح مسئلهٔ رابطهٔ ایده باوری متافیزیکی با خداباوری از سویی و وحدت وجود از سوی دیگر، آنهمه ابهام درکار می آورد. اما، به هرحال، آشکار است که شبح غول آسای یك جُستارِ اصلی یزدانشناسی، یعنی نسبت خدا و جهان، بر اندیشه های ایده باوران آلمانی سایه افکن است.

گفتیم که وصف نیچه از ایده باوران آلمانی همچون یزدانشناسانِ پوشیده وپنهان ازجنبه هایی برخطا است. زیرا از این گفته چنین برمی آید که ایده باوران دست اندرکار بازآوردن مسیحیت رسمی ازدرهای پنهان بودند، حال آنکه، درواقع، در ایشان بروشنی گرایشی بدان می یابیم که علم مابعدالطبیعه را جانشین دین کنند ورازهای وحی مسیحی را صورتی عقلانی دهند وآنها را به قلمرو عقل نظری درآورند. به زبان امروزین، در ایشان گرایشی به اسطوره زدایی ازدُگم های مسیحیت و از این راه، واگرداندن آنها به یك فلسفهٔ نظری، می یابیم. ازینرو، می توان به سخن ج. هـ. استیرلینگ خندید که می خواهد از هگل قهرمانِ فلسفی بزرگ مسیحیت بسازد. و نظر مك تاگارت، و نیز کی یرکه گور، برای ما پذیرفتنی تر است که می گویند فلسفهٔ هگل با این ادعا که می خواهد درونهٔ عقلانی نظریه های مسیحی را از قالب سنتیشان بدر آورد و پدیدار کند، مسیحیت را ازدرون تهی می کند؛ وچنین احساس می کنیم که کوشش فیشته برای برقرار کردن رابطه ای میان فلسفهٔ پسینِ خویش درباب **مطلق** و نخستین فصل از *انجیل یوحنّا*، اندکی کم مایه است.

در عین حال، دلیلی خردپذیر دردست نداریم که گمان کنیم هگل، برای مثال، هنگام سخن گفتن از سَنّت آنسلم و فرایندِ ایمانِ جویای فهم، قصد دست انداختن ما را داشته باشد. نخستین رساله های اوبا مسیحیتِ دگم باور (دگماتیك) آشکارا سرستیزداشت. اما وی دید خودرا دگرگون کرد ودین مسیحی را باصطلاح زیر بال وپر خود گرفت. بی معنا است اگر ادعا کنیم که هگل براستی یك مسیحی سنتی بوده است. اما هنگامی که وی از نسبت مسیحیت با مکتب هگلی (هگلیانیسم) همچون نسبت دینِ مطلق با فلسفهٔ مطلق، همچون دوراه گوناگون برای دریافت و بیان یك مایه از حقیقت سخن می گفت، بی گمان دروغ نمی گفت. ازدیدگاه یزدانشناسی سنتی، هگل را می باید چنان کسی دانست که عقل را جانشین ایمان وفلسفه را جانشین وحی کرده وبا

49. personal god

عقلانی کردن مسیحیت و، به گفتهٔ مك تاگارت، با واگرداندن مسیحیت به صورت مکتب هگلیِ عامه فهم، به دفاع از آن برخاسته است. اما با اینهمه، این واقعیت همچنان پابرجاست که هگل خویشتن را چنان کسی می‌دانست که حقیقت دین مسیحی را برهانی کرده است. بنابراین، گفتهٔ نیچه روی هم رفته از اصل مطلب بکل پرت نیفتاده است، بویژه اگر که گسترش جنبه‌های دینی فلسفهٔ فیشته و مراحل پسین فلسفهٔ شلینگ را درنظر داشته باشیم. و به هر حال، ایده باوران آلمانی بی چون و چرا برای آگاهی دینی ارج و اهمیتی می‌شناختند و در سیستمهای خود به آن جایی می‌بخشیدند. اینان اگرچه ازیزدانشناسی (تئولوژی) روی گردانده و به فلسفه روی آورده بودند، اما به هیچ روی بی‌دین یا عقل باور[50] به معنای مدرن کلمه نبودند.

۵. جنبش رومانتیك و ایده باوری آلمانی

واما، جنبهٔ دیگری در ایده باوری متافیزیکی وجود دارد که می‌باید از آن یاد کرد، و آن رابطه‌اش با جنبش رومانتیك درآلمان است. ایده باوری آلمانی را فلسفهٔ جنبش رومانتیسم شمردن، سخنی است ناسزاوار، زیرا از این گفته پیش از هرچیز چنین برمی‌آید که گویا نفوذی یکسویه [از رومانتیسم در ایده آلیسم آلمانی] وجود دارد. یعنی باید گفت که از این وصف چنین برمی‌آید که سیستمهای بزرگِ ایده باور چیزی نیستند جز زبان ایدئولوژیكِ روحِ رومانتیك. حال آنکه، فلسفه‌های فیشته و شلینگ براستی در برخی از رومانتیکها بسیار اثر نهاده‌اند. دیگر آنکه، فیلسوفان برجستهٔ ایده باور با رومانتیکها کمابیش رابطه‌های گوناگون داشته‌اند. در واقع، می‌توانیم گفت که شلینگ زبان گویای روح جنبش رومانتیك شد. حال آنکه فیشته زبان به خرده گیریهای تند از رومانتیکها گشود، اگرچه برخی از اندیشه‌های وی الهام بخش ایشان شده بود. اما هگل با برخی از جنبه‌های رومانتیسم اندکی بر سر لطف بود. سه دیگر آنکه، جای گفت و گو است که آیا عنوان «فلسفهٔ رومانتیسم» را می‌باید بر ایده هایی نهاد که رومانتیکهایی همچون فریدریش اشلگل[51] (۱۷۷۲ ـ ۱۸۲۹) و نووالیس[52] (۱۷۷۲ـ۱۸۰۱) پرورانده‌اند یا بر سیستمهای بزرگ ایده باورانه. در عین حال، میان جنبشهای ایده باور و رومانتیك بی‌گمان گونه‌ای پیوندمعنوی وجودداشته است. روح رومانتیك بدین معنا، درواقع، نوعی نگرش به زندگی وجهان بود نه یك فلسفهٔ سیستمانه. چه بسا بتوان اصطلاحات رودلف کارناپ را درین باب وام گرفت و گفت که [فلسفهٔ رومانتیك] نوعی «احساس اززندگی»[53] یا «دیدگاه نسبت به زندگی»[54] است.[55] وبخوبی می‌توان فهمید که چرا هگل میان باریك‌اندیشی سیستمانهٔ فلسفی و

50. rationalist 51. F. Schlegel 52. Novalis 53. Lebensgefühl 54. Lebenseinstellung

۵۵. به نظر رودلف کارناپ [فیلسوف امریکایی، ۱۸۹۱ـ۱۹۷۰، هوادار عمدهٔ پوزیتیویسم منطقی]، سیستمهای متافیزیکی بیانگر احساسی اززندگی یا نگره‌ای نسبت به آنند. اما چنین اصطلاحاتی با روح رومانتیك دمسازتر است تا، بمثل، با سیستمِ دیالکتیکی هگل.

سخن سراییهای رومانتیکها فرق بسیار می نهاد. اما هنگامی که به صحنهٔ [اندیشهٔ] آلمان در نخستین بهرهٔ سدهٔ نوزدهم واپس می نگریم میان این دو همان اندازه پیوند می بینیم که جدایی. سرانجام آنکه، ایده باوری متافیزیکی و رومانتیسم کمابیش پدیده های فرهنگی همزمان بودند و جز این چشم نمی توان داشت که میان آنها نوعی پیوند معنوی بنیادین وجود داشته باشد.

همه می دانند که دادن تعریفی از روح رومانتیك چه دشوار است و کسی هم از خود نمی تواند چشم داشته باشد که تعریفی از آن به دست دهد. اما، البته، می توان ویژگانیهای آن را برشمرد. برای مثال، در برابر آنهمه تکیه‌ای که جنبش روشنگری[56] بر فهم علمی، تحلیلی، و سنجشگرانه[57] می کرد، رومانتیکها همت بر بزرگداشت قدرت تخیلِ آفریننده و نقش احساس و بینش گماشته بودند.[58] نبوغ هنرمندانه جای «فیلسوف روشنگری»[59] را گرفته بود. اما تأکیدی که برَ تخیّل آفریننده و نبوغ هنرمندانه می شد بخشی بود از تأکیدی که ایشان بطور کلی بر رشد آزادانه و کامل شخصیت انسانی می کردند و بر نیروهای آفرینندهٔ انسان و بر برخورداری از ثروتی که حاصل تجربه های ممکن بشری بود. به عبارت دیگر، [رومانتیکها] تکیه را بر اصالت هر فرد انسانی گذاشته بودند نه بر آنچه تمامی مردمان در آن همبهره اند. و این تکیه بر شخصیت آفریننده [ی انسانی] گهگاه با گرایشی به سوی اصالت بخشیدن به اخلاقی که از درون ذهن فرد برآمده، همراه بود. بدین معنا که گرایشی بود به ناچیز شمردن قانونها یا قاعده های جهانرواییِ[60] اخلاقی به سود رشد آزادانهٔ شخص برحسب ارزشهایی که در شخصیت فردی او ریشه دارند و با آن دمسازند. مرادم آن نیست که رومانتیکها هیچ عنایتی به اخلاقیات و ارزشهای اخلاقی نداشتند؛ بلکه، برای مثال، نزد ف. اشلگل، گرایشی بدان وجود داشت که فرد می باید بجای پیروی از قانونهای جهانروایی که عقل عملیِ غیرشخصی فرمان می دهد، آزادانه به دنبال آرمان اخلاقی خویش (به دنبال دستیابی به «ایدهٔ» خویش) برود.

برخی از رومانتیکها درگسترش ایده های خویش درباب شخصیت آفریننده از اندیشه های نخستینِ فیشته انگیزش و الهام یافتند. این نکته هم در مورد اشلگل درست است هم در مورد نووالیس. اما، البته، این بدان معنا نیست که بهره گیری ایشان از اندیشه های فیشته همواره با نیت فیلسوف همساز بوده است. برای روشن کردن این نکته مثالی لازم است. چنانکه دیدیم، فیشته در

56. Enlightenment 57. critical

۵۸. دراینجا اشاره به دو نکته لازم است. نخست آنکه، مراد من آن نیست که جنبش رومانتیكِ اصلی بی درنگ از پی روشنگری آمده باشد، بلکه من از سر مراحل میانین گذشته ام. دوم آنکه، از مطالب کلی متن نباید چنان برداشت کرد که گویی مردان روزگار روشنگری از اهمیت احساس در زندگی بشری بکل بی خبر بوده اند.

۵۹. le philosophe، اصطلاح فرانسوی، اشاره است به فیلسوفان روزگار روشنگری (siècle de lumières) در فرانسه که همگی کمابیش عقل باور بودند. ــ م.

60. universal

کار دگر گون کردن فلسفهٔ کانت به یك ایده باوری ناب، «منِ برین» را ــ که [ذات] آن را کار و کوشش بی پایان می دانست ــ همچون اصل آفرینندهٔ غایی درکار آورد. و در جریان استنتاج یا بازسازی آگاهی ایدهٔ تخیلِ زایا را فراوان به کار گرفت. نو والیس به این ایده ها چسبید و اندیشهٔ فیشته را دریچه ای برای دیدار شگفتیهای نفس آفریننده شمرد، اما یك دستکاری مهم نیز در آن کرد. سر و کار فیشته با شرح وضعی بود که در آن، بر پایهٔ اصول ایده باورانه، ذهن کرانمند خود را در جهانی از اشیاء می یابد که به او فراداده شده است و از راههای گوناگون، از جمله از راه احساس، بر او اثر می گذارد. بنابراین، وی عرصهٔ رخدادِ کار و کوششِ تخیّل زایا را، هنگامی که این تخیل شیء را همچون چیزی اثر بخش در نَفْسِ محدود فرامی نهد، در زیرِ ساحت آگاهی قرار داد. فیلسوف با باریك اندیشی برین خویش می تواند *از اینکه* چنین کار و کوششی رخ می دهد، آگاه شود، اما نه وی و نه هیچکس دیگر نمی تواند از آن *آنچنانکه* رخ می دهد آگاه شود. زیرا فرانهادن شیء منطقاً بر هر گونه هشیاری یا آگاهی پیشی دارد. ارادهٔ نفسِ محدود در کار و کوشش تخیّل زایا بهیچوجه امکان دخالت ندارد. و اما، نو والیس دخالتِ اراده را در کار و کوشش تخیّل زایا ممکن دانست. درست همانگونه که هنرمند اثر هنری می آفریند، انسان، نه تنها در قلمر و اخلاقی، که همچنین، دست کم در اساس، در قلمر و طبیعت نیز نیرویی است آفریننده. بدینسان، ایده باوری برینِ فیشته به صورت «ایده باوری جادوییِ» نو والیس درآمد. به عبارت دیگر، نو والیس به برخی از نظریه های فلسفی فیشته چسبید و آنها را به خدمت گزافه پردازیهای شاعرانه و رومانتیك درآورد تا نَفْس آفریننده را بزرگ دارد.

بعلاوه، تکیهٔ رومانتیکها بر نبوغ آفریننده آنان را با شلینگ نزدیکتر می کند تا با فیشته. و همچنانکه در جای خود خواهیم دید، این شلینگ بود که بر اهمیت متافیزیکی هنر و نقش نبوغ هنرمندانه تکیه کرد نه فیشته. هنگامی که فریدریش اشلگل به زبان آورد که از جهان هنر بزرگتر جهانی نیست و این هنرمند است که ایده را در صورت محدود نشان می دهد، و هنگامی که نو والیس بر زبان آورد که شاعر همانا «جادوگر» حقیقی و مظهر مجسم قدرت آفرینندگی نفس بشری است، زبان گفتارشان با اندیشهٔ شلینگ هم‌آوازتر بود تا با نگرش سخت اخلاقیِ فیشته.

تکیه بر نفس آفریننده، البته، یکی از جنبه های رومانتیسم بود و جنبهٔ مهم دیگر آن برداشت رومانتیکها از طبیعت بود. رومانتیکها بجای آنکه طبیعت را بسادگی سیستمی مکانیکی بینگارند، چنانکه ناگزیر باشند (به مانند دکارتیان) انسان و طبیعت را سخت رویاروی هم قرار دهند، طبیعت را تمامیت زندهٔ انداموار (اُرگانیکی) می دیدند که به گونه ای با روح همپیوند است و جامهٔ زیبایی و راز به تن دارد. و برخی از ایشان همدلی نمایانی با اسپینوزا نشان دادند، یعنی با اسپینوزایی که رنگ رومانتیسم به خود گرفته بود.

این دید از **طبیعت**، یعنی نگریستن بدان همچون کلّیّتی انداموار (اُرگانیك) و همپیوند با روح، بازوجهی دیگر از پیوند رومانتیکها با شلینگ است. برداشت فیلسوف از **طبیعتِ** فرودستِ

انسان همچون روحی خوابناك و از روح انسانی همچون آلتی برای آگاهی **طبیعت** از خویش، طنینی یکسره رومانتیك دارد. این نکتهٔ مهمی است که هولدرلین شاعر (۱۷۷۰ـ۱۸۴۳) هنگامی که با شلینگ در توبینگن همدرس بود، با وی دوست بود و دید شاعر از طبیعت همچون یك کلّ زندهٔ فراگیر، می باید در فیلسوف اثر نهاده باشد و فلسفهٔ طبیعت شلینگ نیز بجای خود در برخی از رومانتیکها اثر قویِ انگیزنده داشته است. اشلایرماخر، فیلسوف و یزدانشناس، همچون رومانتیکها، با اسپینوزا همدلی داشت. اما فیشته بی گمان در این همدلی شریك نبود، چرا که وی طبیعت را جز میدان و ابزاری برای کردوکار آزادانهٔ اخلاقی نمی دانست و ازهر کوششی برای بخشیدن صفات خدایی به طبیعت سخت بیزار بود. از این وجه دید وی ضد رومانتیك بود.

واما، چسبیدن رومانتیکها به طبیعت و آن را کلیت زندهٔ انداموار انگاشتن، بدان معنا نیست که آنان تکیه را یکسره بر طبیعت نهاده بودند و انسان را، باصطلاح، به فراموشی سپرده بودند. دیدیم که آنان همچنین بر شخصیت آزاد آفریننده تکیه می کردند. طبیعت در روح انسان است که به کمال خویش می رسد. ازینرو، اندیشهٔ رومانتیك دربارهٔ طبیعت با درکی روشن از پیوستگی سیر تاریخ و فرهنگ و اهمیت دوره های فرهنگی گذشته برای برشکفتن تواناییهای نهفتهٔ روح انسانی، همعنان می توانست بود و همعنان بود. برای مثال، هولدرلین شوروشوقی رومانتیك برای نبوغ یونان باستان داشت[۶۱] وهگل نیز دردوران دانشجویی همین شوروشوق راداشت. اما اینجا باید به بیداریِ دوبارهٔ دلبستگی به قرون وسطا نظری خاص افکند. انسانِ دوران **روشنگری** قرون وسطا را آن شام سیاهی می دانست که پگاه رنسانس و ظهور بعدی «فیلسوفان روشنگری»[۶۲] را درپی داشته است. اما در چشم نووالیس، قرون وسطا نمایندهٔ آرمان یگانگیِ انداموارِ دین و فرهنگ است، اگرچه نه بکمال؛ آرمانی که می باید دوباره بازیافت. بعلاوه، رومانتیکها سخت دلبستهٔ ایدهٔ «روح ملی»[۶۳] و نمودهای این روح، مانند زبان، بودند و از این جنبه ایشان پیرو اندیشهٔ هردر[۶۴] و دیگر پیشینیان خویش بودند.

شرکت فیلسوفان ایده باور دراین برداشت [رومانتیك] از پیوستگی تاریخ و سیر کمالی آن نابجا نبود. زیرا تاریخ برای آنان حاصل کاریك **ایدهٔ** روحانی در درازنای زمان و خود یك غایت[۶۵] بود. هر یك از ایده باورانِ بزرگ فلسفهٔ تاریخی از آن خویش داشت که فلسفهٔ تاریخ هگل از همه نامبردارتر است. از آنجا که فیشته به طبیعت پیش از هرچیز همچون ابزاری برای کردوکار اخلاقی می نگریست، ناگزیر تأکید بیشتری بر روح انسانی می کرد و نیز بر تاریخ همچون جنبشی

۶۱. خطاست اگر گمان کنیم که دلبستگی هولدرلین به یونان ناگزیر وی را از جملهٔ پیروان سبك کلاسیك می سازد نه رومانتیك.

62. les philosophes 63. Volksgeist

۶۴. Johann Gottfried Herder، ۱۷۴۴ـ۱۸۰۳، فیلسوف و نویسندهٔ آلمانی. ـــ م.

65. telos

به سوی واقعیت بخشیدن به یك نظم آرمانیِ اخلاقی درجهان. درفلسفهٔ دینِ شلینگ، تاریخ داستانِ بازگشت به سوی خدا از بشریتِ هبوط کرده، از انسانِ دورمانده از کانون راستین وجود خویش است. نزد هگل اگرچه دیالکتیكِ روح های ملی نقشی عمده دارد، اما این دیالکتیك همراه است با تأکید بر نقشی که باصطلاح مردان تاریخ جهانی بازی می کنند. وجنبش تاریخ بر روی هم جنبشی است به سوی واقعیت پذیرفتن آزادی روح. بر روی هم، می توانیم گفت که ایده باوران بزرگ، عصر خویش را زمانه ای می دانستند که درآن روح انسانی از سترگی کاروکوشش خویش در تاریخ و از معنا و جهت فرایند کل تاریخ آگاه شده است.

بالاترین ویژگی رومانتیسم چه بسا احساس آن نسبت به [وجود] بیکران و اشتیاقش برای دستیابی به آن باشد. رومانتیسم، ایده های طبیعت و تاریخ بشری را با این برداشت به هم پیوندداد که طبیعت و تاریخ نمودهایی از یك **زندگانی** بیکران، یعنی همچون جنبه هایی از نوعی شعر خدایی اند. بدینسان، مفهوم **زندگانی** بیکران همچون عاملی یگانگی بخش به خدمت جهان نگری رومانتیك درآمد. دلبستگی رومانتیکها به ایدهٔ «روح ملی» چه بسا در نخستین نگاه با تکیهٔ آنان بر گسترش آزادانهٔ شخصیت فردی ناسازگار بنماید. اما، درواقع، هیچ ناسازگاری عمده میان آنها نیست. زیرا کلیت بیکران، بر روی هم، همچون **زندگانی** بیکرانی انگاشته می شود که خود را در موجودات کرانمند و از راه آنها نمایان می کند، نه آنکه آنها را نیست گرداند یا به ابزارهای مکانیکی صرف فروکاهد. وروح های ملی نیز نمودهایی از همان **زندگانی** بیکرانند، یعنی کلّیتهای نسبیی که برای گسترش کامل خویش نیازمند آنند که شخصیتهای فردی آزادانه زبان گویای آنها شوند، شخصیتهایی که، باصطلاح، بُردارهای این روحها باشند. وهمین نکته را دربارهٔ **دولت** می توان گفت که تجسّم سیاسی روح ملت انگاشته می شود.

[متفکر] رومانتیكِ نمونه گرایش بدان دارد که کلّیت بیکران را ازدیدهٔ زیباشناسی بنگرد، یعنی همچون تمامیّتِ انداموارى که انسان خود را با آن یکی احساس می کند و وسیلهٔ دریافت این یگانگی بیشتر شهود واحساس است تا اندیشهٔ مفهومی. زیرا گرایش اندیشهٔ مفهومی بدانست که حدود و مرزهای معینی را استوار و پایدار کند، حال آنکه گرایش رومانتیسم به محو کردن حدود و مرزها و سپردن آنها به دست جریان بیکران **زندگانی** است. به عبارت دیگر، احساس دلبستگی رومانتیك نسبت به [هستی] بیکران چه بسا خالی از احساس دلبستگی به [هستی] بی حدومرز نباشد. واین ویژگی را می توان درگرایش به درهم آمیختن مرزمیان [هستی] بیکران وکرانمند دید، همچنانکه در گرایش به درهم آمیختن مرزمیان فلسفه وشعر یا، درحوزهٔ هنرها، به درهم آمیختن هنرها.

البته، بخشی از این کار مسئلهٔ دیدن پیوندها ودرآمیختن انواع تجربه های بشری بود. بدینسان، ف. اشلگل فلسفه را همپیوند دین شمرد زیرا که سروکار هردو با بیکران است ونیز ازاین جهت که هرگونه رابطهٔ انسان با بیکران مربوط به دین است. درواقع، هنر نیز خصلتی دینی دارد،

چرا که هنرمندِ آفریننده بیکران را در کرانمند به صورت زیبایی می بیند. در عین حال، بیزاری رومانتیکها ازحدومرز وشکلِ روشن سبب شد که گوته آن سخن نامی را بر زبان آورد که: کلاسیك سالم است ورومانتیك بیمارگونه. ازینرو برخی ازرومانتیکها درخود این نیازرا احساس کردند که به رؤیاهای مه آلود وبینشهای خویش اززندگی وواقعیت می باید شکلی روشن بدهند ومیان شوق به بیکران وبیان آزادانهٔ شخصیت فردی با به رسمیت شناختن حدود معین، پیوندی بزنند. وبرخی از نمایندگان جنبش، مانند ف. اشلگل، مذهب کاتولیك را برآورندهٔ این نیاز دانستند.

احساس دلبستگی به بیکران زمینه ای مشترك میان رومانتیسم وایده باوری است. ایدهٔ **مطلقِ** بیکران، که همان **زندگانی** بیکران انگاشته می شود، در فلسفهٔ پسین فیشته پدیدار می شود، ودر فلسفه های شلینگ، اشلایرماخر، و هگل، **مطلق** موضوع اصلی است. افزون برآن، می توان گفت که گرایش ایده باوران آلمانی به آنست که بیکران را نه همچون چیزی نهاده رویاروی کرانمند، بلکه همچون زندگانی یا کاروکوشش بیکرانی بینگارند که خودرا درکرانمندوازراه آن فرامی نماید. بویژه هگل کوشش باریك بینانه ای می کند تا میان کرانمندوبیکران پیوندی برقرار کندوآندورا به هم نزدیك کند بی آنکه بیکران را با کرانمند یکی کند یا آنکه کرانمندرا غیرواقعی یا وهمی بینگارد وطرد کند. کلیّت ازراه نمودهای ویژهٔ خویش ودرآنها، می زید، خواه پای کلیّت بیکران درمیان باشد، یعنی **مطلق**، خواه کلیّتی نسبی بمانند **دولت**.

بدینسان وجود پیوند معنوی میان جنبشهای رومانتیك وایده باور جای گفت و گو ندارد. و نمونه های بسیار ازآن می توان آورد. ازجمله، هنگامی که هگل می گوید که سروکار هنر ودین و فلسفه با **مطلق** است اما ازراههای گوناگون، می توانیم میان نگرش اوبا اندیشه های ف. اشلگل — که در بند پیشین بدان اشاره کردیم — نوعی پیوند بیابیم. در عین حال، لازم است که بریك باژگونگی[66] مهم میان [اندیشه های] فیلسوفان بزرگ ایده باور و رومانتیکها تکیه کنیم، و این باژگونگی را اینگونه می توان تصویر کرد:

فریدریش اشلگل فلسفه وشعر راهمگون شمردودراین اندیشه بود که باید باهم یکی شوند. به نظر او، فلسفه اندیشی پیش از هرچیز عبارتست از بینشهای شهودی، نه استدلال قیاسی یا برهان آوری. زیرا که هر دلیلی دلیل برچیزی است وفراچنگ آوردن شهودیِ امری که می باید اثبات شود بر هر استدلالی پیشی دارد، چرا که استدلال امری است پسین.[67] به گفتهٔ اشلگل، لایبنیتس[68] [چیزی را] اعلام می کرد وولف[69] برای آن دلیل می آورد، وگویا مقصودش از این

66. contrast

۶۷. نظر اشلگل رامی توان با نظری که برخی ازنویسندگان جدید درباب علم مابعدالطبیعه پیش کشیده اند، سنجید، وآن اینست که تنها امر مهم دریك سیستم متافیزیکی «بینش» آنست، واستدلالها چیزی نیستند مگر وسایلی انگیزنده برای گشودن راه به آن بینش.

68. Leibnitz 69. Wolff

اشاره طعنه ای به ولف بوده باشد. بعلاوه، سر وکار فلسفه با **عالم**[۷۰] است، یعنی با تمامیّت، و تمامیّت را اثبات نمی توان کرد بلکه به شهود می توان دریافت. و نیز آن را وصف نمی توان کرد آنگونه که یك شیءِ جزئی و روابط آن با دیگر اشیاءِ جزئی را می توان وصف کرد. تمامیت را می توان به یك معنا نمودار کرد یا نشان داد، همچنانکه در شعر می کنیم، اما سخن گفتن از چند و چون آن از توان ما بیرون است. بنابراین، فیلسوف دست اندرکارِ کوشش برای گفتن چیزی است که ناگفتنی است، و به همین دلیل فیلسوف حقیقی به ریش فلسفه و فیلسوف می خندد.

و اما، چون از اشلگل رومانتیك به هگل، که هوادار ایده باوری مطلق بود، روی آوریم، در او پافشاری سختی بر اندیشهٔ مفهومیِ سیستمانه می یابیم وطردجدی هرگونه کششی به سوی عزم و احساس عارفانه. هگل براستی با کلیّت، با **مطلق**، سر وکار دارد، اما سر وکار او با اندیشیدن به آنست، یعنی با بیان زندگانی بیکران و رابطهٔ آن با کرانمند در [قالب] اندیشهٔ مفهومی. درست است که او به تفسیر هنر، ازجمله به تفسیر شعر، می پردازد و آن را دارای همان جُستار-مایه[۷۱] ای می داند که جُستار-مایهٔ فلسفه است، یعنی روح مطلق. اما همچنان بر ناهمگونی صورت آندو تأکید می کند و نگاهداشت این ناهمگونی را امری اساسی می داند. فلسفه و شعر جدا از همند و نباید آنها را درهم آمیخت.

چه بسا بر ما خرده بگیرند که بازگونگی تصوّر رومانتیکها از فلسفه و تصور ایده باوران بزرگ از آن، آنچنان نیست که از سنجیدن دیدهای ف. اشلگل و هگل می تواند برآید. فیشته [امکان] شهود عقلیِ بنیادی از **منِ مطلق** یا ناب را فرضی بدیهی گرفته بود و همین اندیشه را برخی از رومانتیکها بکار گرفتند. شلینگ، دست کم در یك مرحله از کار فلسفیش، بر آن بود که **مطلق** را به خودی خود تنها از راه شهود عرفانی می توان دریافت، و بر نوعی شهود زیباشناسیك (استتیك) تکیه می کرد که از راه آن ماهیت **مطلق** نه به خودی خود که به صورت نمادین (سمبولیك) دریافته می شود. در این باب، ردّپای ویژگیهای رومانتیك را در منطق دیالکتیکی هگل نیز می توان یافت، که یك منطق حرکت است و برای نمایاندن زندگانی درونیِ روح و برگذشتن از آن برابر نهادهای (آنتی تزهای) مفهومی، که منطق معمولی آنها را ثابت و همیشگی می انگارد، طرح ریزی شده است. در واقع، شیوهٔ وصف هگل از روح انسانی را — که بنا بر آن، روح انسانی مرحله به مرحله از گونه گون نگره ها درمی گذرد و بی آرام از جایگاهی به جایگاهی درگذر است — می توان بدرستی، بیانی از نگرش رومانتیك شمرد. دستگاه منطقی هگل خود با روح رومانتیسم بیگانه است، اما این دستگاه به پیش-گاهِ سیستم او تعلق دارد و در بُن-گاه می توانیم پیوند معنوی ژرفی میان آن و جنبش رومانتیك بیابیم.

باری، مراد این نیست که بخواهیم وجود پیوند معنوی میان ایده باوری متافیزیکی و رومانتیسم

---

70. Universe   71. subject - matter

را انکار کنیم. هم اکنون دلیل آوردیم که چنین پیوندی وجود دارد. بلکه مراد آنست که، در کلّ، فیلسوفان ایده باور با اندیشهٔ سیستمانه سر وکار داشتند، حال آنکه گرایش رومانتیکها به تکیه بر نقش شهود و احساس بود و درآمیختن شعر و فلسفه. بی گمان، شلینگ و اشلایرماخر به روح رومانتیك نزدیکتر بودند تا فیشته یا هگل. درست است که فیشته یك شهود عقلیِ بنیادی از مَنِ ناب یا مطلق را فرضی بدیهی می گرفت، اما آن را نوعی بینش خاص عارفانه نمی انگاشت، بلکه معنای آن نزد او دریافت شهودیِ کردوکاری بود که خود را به ذهن باریك اندیش می نمایاند. آنچه برای این کار ضروری است نه نوعی توانایی عارفانه یا شاعرانه، بلکه باریك اندیشیِ برینی است که در اصل راه آن به روی همه گشوده است. فیشته در حمله ای که به رومانتیکها می کرد برآن بود که فلسفهٔ وی، اگرچه جویای این شهود عقلی بنیادی از من همچون کردوکار است، اما این امر مطلبی است مربوط به اندیشهٔ منطقی که علم از آن به دست می آید، یعنی دانش یقینی. فلسفه دانشِ دانشها است، یعنی علمِ بنیادین و کوششی نیست برای گفتنِ آنچه ناگفتنی است. درمورد هگل نیز بی گمان درست است که ما، چنانکه گذشت، حتا در دیالکتیك او نیز برخی ویژگانیهای رومانتیك می یابیم؛ اما این نکته نفی این واقعیت نیست که وی کار فلسفه را از سخن سراییهای پر رمز یا نغمه سراییهای شاعرانه یا کشف و شهودهای عارفانه جدامی دانست، بلکه فلسفه در نظر وی اندیشهٔ منطقی سیستمانه ای است که دربارهٔ جستار-مایهٔ خویش [به شیوهٔ] مفهومی می اندیشدو نگرش به آن را ساده می کند. کار فیلسوف فهم حقیقت است و فهماندن آن به دیگران نه آموزش اخلاقی یا رساندن معنا با به کار بردن خیال پردازیهای شاعرانه.

۶. دشواری به انجام رساندنِ طرحِ ایده باورانه

چنانکه دیدیم، دگردیسیِ نخستینِ فلسفهٔ کانت به ایده باوری ناب به معنای آن بود که حقیقت را می باید همچون فرایندی از اندیشه یا عقلِ زایا نگریست. به عبارت دیگر، وجود و اندیشه را باید یکی انگاشت و برنامهٔ طبیعی ایده باوری آن بود که با بازسازی قیاسیِ ساخت اساسی و پویای زندگانی اندیشه یا عقل مطلق، نشان دهد که این یکی انگاری درست است. بعلاوه، اگر بنا باشد که به برداشت کانت از فلسفه، یعنی هشیاری باریك اندیشانهٔ اندیشه از کردوکار خود به خود خویش، همچنان وفادار مانیم، باریك اندیشی فلسفی را می باید همانا خودآگاهی عقل مطلق در ذهن بشری وازراهِ ذهن بشری بدانیم. ازینرو، طرح فلسفی ایده باوران می بایست همچنین نشان دهد که این برداشت ازباریك اندیشی فلسفی درست است.

و اما، هنگامی که به تاریخ واقعی جنبش ایده باور روی می آوریم به مشکلی برمی خوریم که ایده باوران برای به انجام رساندن کامل طرح خود با آن روبرو بوده اند. به عبارت دیگر، از آن طرحی که می خواست درآغاز فلسفهٔ سنجشگری را به ایده باوریِ برین بدل کند، کژروی نمایانی می بینیم. برای مثال، فیشته کار خود را با این تصمیم آغاز می کند که از آگاهی فراتر نرود، بدین

معنا که اصل نخستین را وجودی نینگارد که از آگاهی فراتر می‌رود. بدینسان وی منِ ناب را آنچنانکه درآگاهی نمایان می‌شود، همچون اصل نخستین اختیار می‌کند، اما نه همچون یك چیز بلکه همچون یك کردوکار. اما [ماهیّت] ایده باوری بر ینِ وی خود چنین می‌طلبد که، سرانجام، حقیقت غایی را، باصطلاح، به ورای آگاهی بازپس راند و در فلسفهٔ پسینِ وی شاهد آنیم که وی وجودِ بیکرانِ مطلقی را بدیهی می‌انگارد که در اندیشه نمی‌گنجد.

این فرایند نزد شلینگ به یك معنا باژگونه است. یعنی، اگرچه در یك مرحله از سیر وسلوك فلسفی خویش وجود مطلقی را باور دارد که از اندیشهٔ بشری و مفهوم‌سازیها فراتر می‌رود، در فلسفهٔ دینِ سپسینِ خویش می‌کوشد که باریك اندیشانه گوهر و حیاتِ درونیِ الوهیتِ شخص‌وار را مجسم کند. و اما، درعین حال، وی اندیشهٔ استنتاجِ وجود و ساخت واقعیت تجربی برمبنای مقولات پیش *اندر* را رها می‌کند و پایهٔ اندیشه را بر تجلی آزادانهٔ خدا می‌گذارد. وی این گرایش ایده باورانه را که [هستی] کرانمند را همچون پی آیندِ منطقیِ [هستی] بیکران می‌بیند، یکسره رها نمی‌کند؛ اما همینکه به ایدهٔ وجود خدای آزادِ شخص‌وار می‌رسد، اندیشهٔ وی ناگزیر تا حدزیادی از الگوی اصلی ایده باوری متافیزیکی فاصله می‌گیرد.

نیازی به گفتن نیست که این واقعیت که هم فیشته وهم شلینگ، وبویژه شلینگ، جایگاههای [نظری] نخستین خویش‌را گسترش وتغییر دادند، به خودی خود دلیل آن نیست که این گسترشها وتغییرها نابجا بوده است؛ بلکه نکته ای که می‌خواهم بگویم آنست که این دگرگونیها نشانهٔ وجود آن مشکلی است که در کار به انجام رساندن آن چیزی که من برنامهٔ ایده باورانه نامیده ام، وجود دارد. می‌توان گفت که نه نزد فیشته نه نزد شلینگ **وجود**، درنهایت، به **اندیشه** فروکاسته نمی‌شود.

و اما نزد هگل است که پیگیرانه‌ترین کوشش را برای به انجام رساندن برنامهٔ ایده باورانه می‌یابیم. وی شکی ندارد که واقعی همان عقلی است و عقلی همان واقعی. به نظر او، ذهن بشری را محدودِمحض انگاشتن وبراین پایه درباب توانایی آن در فهم زندگانیِ خودگشایِ **مطلق** بیکران چون وچرا کردن، خطای محض است. ذهن، بی گمان، محدودیتهایی دارد، اما همچنین نامحدود نیزهست، بدین معنا که توانایی برآمدن به ساحت اندیشهٔ مطلق را دارد، به ساحتی که درآن آگاهی **مطلق** ازخویش وآگاهی بشری از**مطلق** یکی است. وهگل بی گمان به شایاترین کوشش‌دست می‌زند تا به شیوه ای سیستمانه و با پژوهش گام به گام نشان دهد که حقیقت همانا زندگانیِ **عقلِ مطلق** است درحرکت خویش به سوی هدف خودشناسی تا آنکه درهستی واقعی نیزهمان چیزی بشود که همواره به گوهر خویش هست، یعنی **اندیشهٔ** خوداندیش.

آشکاراست که هراندازه هگل خودشناسی **مطلق** را با شناخت انسان از**مطلق** بیشتر یکی می‌کند، خواستهٔ برنامهٔ ایده باورانه را بهتر برمی‌آورد، یعنی خواستهٔ برنامه‌ای را که فلسفه را همچون خوداندیشیِ **اندیشه** یا **عقل مطلق** عرضه می‌کند. اگر **مطلق** خدایی شخص‌وار باشد که، یکسره جدا ازروح بشری، جاودانه از خودآگاهی کامل برخوردار باشد، شناخت انسان از

خدا دیدی، باصطلاح، از بیرون نسبت به آن خواهد بود. ولی، اگر **مطلق** تمامیِ واقعیت، تمامیِ عالم، باشد و عالم خودگشاییِ **اندیشهٔ** مطلق انگاشته شود که در روح انسانی و از راه آن به این خوداندیشی می رسد، آنگاه، شناخت انسان از **مطلق** همانا شناخت **مطلق** از خویش خواهد بود و فلسفه آن **اندیشهٔ** زایایی که به خود می اندیشد.

و اما، مراد از **اندیشهٔ** زایا چیست؟ جای گفت و گو نیست که معنای آن چیزی جز همان **عالم** نیست که برای آن غایتی انگاشته اند، یعنی، آن را همچون فرایندی انگاشته اند که به سوی خودشناسی درحرکت است؛ واین خودشناسی، درنتیجه، چیزی نیست جز شناخت گسترندهٔ انسان از **طبیعت**، از خود و از تاریخ خود. و بدین صورت، در پسِ **عالم** چیزی نیست، یا باصطلاح، هیچ اندیشه یا عقلی نیست که خود را در طبیعت و تاریخ بشر چنانِ فرانماید که یك علت فاعلی خود را در معلول فرامی نماید. **اندیشه** از دید غایت اندیش [منطقاً بر طبیعت] پیشی دارد، بدین معنا که شناخت انسان از فرایَند جهان غایت این فرایند و معنابخش آن شمرده می شود. اما آنچه در واقعیت یا بادید تاریخ نگرانه پیشی دارد **وجود** است به صورت **طبیعت** عینی. ودر این مورد تمامی برنامهٔ ایده باوری، چنانکه از دگردیسی فلسفهٔ کانت درآغاز برمی آمد، دگرگون شده است. زیرا که درآن دگردیسی، کردوکارِ **اندیشهٔ** بیکران بود که فراآورنده یا آفرینندهٔ جهان تصویر می شد، حال آنکه تصویری که دربالا داده شد تصویری است ازجهان واقعی تجربی که همچون فرایندی غایتمند انگاشته شده است. «غایت»[72] یا هدفِ این فرایند را همان خوداندیشیِ جهان در ذهن بشری وازراه آن، انگاشته اند. اما این هدف یا غایت آرمانی است که هرگزدرهیچ آنی اززمان به کمال نمی رسد. ازینرو، یگانگی وجود و اندیشه هرگز براستی فرادست آمدنی نیست.

۷. عنصر انسانگونه انگاری[73] در ایده باوری آلمانی

یکی دیگر ازجنبه های جدایی ازالگوی نخستینِ ایده باوریِ پس-کانتی را می توان اینگونه بیان کرد: فرنسیس هربرت بردلی[74]، فیلسوف انگلیسی [۱۸۴۶-۱۹۲۴]، ازهواداران ایده باوری مطلق، برآن بود که مفهوم خداناگزیر به مفهوم **مطلق** می انجامد؛ یعنی باید گفت که ذهن هرگاه بخواهد درباب [هستی] بیکران اندیشهٔ پیگیر کند، سرانجام می باید بپذیرد که بیکران چیزی جز عالم وجود، [یعنی] واقعیت در تمامیّت خود، و کلیّت [همه چیز] نیست، و با این دگردیسیِ خدا به **مطلق**، دین ازمیان می رود. «خدا نمی تواند جز **مطلق** باشد، و همینکه به این نکته برسیم، خدا و دین با هم ازمیان برمی خیزند.»[75] رابین جورج کالینگوود[76] نیز چنین نظری دارد: «خدا و **مطلق**

---

72. telos 73. anthropomorphism 74. Francis Herbert Bradley

75. *Appearance and Reality* (2nd edition), p. 447.

۷۶. R. G. Collingwood، فیلسوف انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۴۳). ـــ م.

یکی نیستند، بلکه یکسره ازهم جدا هستند؛ و با اینهمه، بدین معنا با هم یکی هستند که خدا صورت خیالی یا شهودیی است که **مطلق** ازراه آن خود را بر وجدان دینی پدیدار می کند.» اگر دنبال علم مابعدالطبیعهٔ نظری رابگیریم، سرانجام می باید اقرار کنیم که خداپرستی منزلی است درمیانهٔ راهی که از پرستش انسانگونه انگارانهٔ ایزدان[77] به ایدهٔ فراگیرِ **مطلق** می رسد.

البته، آشکار است که تصویری از وجود کرانمند بدانسان که هستیی جدا از وجود بیکران داشته باشد، هنگامی درمیان تواند آمد که ایدهٔ روشنی ازماهیت **وجود** درکار باشد. اما بیایید ازاین نکته با همهٔ اهمیتش بگذریم و بجای آن به این نکته بپردازیم که ایده باوریِ پس-کانتی در، باصطلاح، صورت طبیعی خود، یکسره انسانگونه انگاراست؛ زیرا که الگوی آگاهی انسانی را به تمامی واقعیت فرامی برد. واقعیت اینست که «منِ» بشری غیرمستقیم به خودآگاهی می رسد. بدین معنا که توجه نخست به سوی جز-خود است. جز-خود را من[78] یاذهن[79] فرامی نهد، اما نه به آن معنی که «خود» به «جز-خود»[80] هستی بخشد، بلکه بدان معنا که شرط لازم پدیدآمدن آگاهی آنست که جز-خود می باید [نزد «خود»] همچون موضوع شناسایی (اُبژه)[81] شناخته شود. آنگاه «من» می تواند به خود روی کند و با باریك شدن در کردوکار خویش به خود هشیار شود. در ایده باوری پس-کانتی این فرایند [ظهور] آگاهیِ انسانی ایدهٔ اصلی برای گزارش تمامی واقعیت است. آنچه **من** مطلق یا **عقل** مطلق، یا هرچیزدیگر، نامیده می شود، [درنظر ایده باوران] چنانست که جهان عینیِ **طبیعت** را همچون شرط لازمی برای بازگشت به خویش [وخودآگاهی به خویش] در روح انسان و از راه آن، فرامی نهد.

این طرح کلی حاصل طبیعی دگردیسی فلسفهٔ کانت به ایده باوری متافیزیکی است. ولی همانقدر که سروکار کانت با دانش و آگاهی انسانی بود، آماساندن نظریهٔ دانش وی وریختن آن به قالب یك علم مابعدالطبیعهٔ عالمگیر، ناگزیر برداشتی از فرایند کلی واقعیت برحسب الگوی آگاهی انسانی رادربردارد. وبدین معنا، ایده باوری پس-کانتی آشکارا انسانگونه انگارانه است، و این واقعیتی است که هنگام برخورد با تصوری که کمابیش همگان از ایده باوری مطلق دارند، نباید از نظر دور داشت؛ یعنی آن تصوری که گمان می کند ایده باوری مطلق بسیار کمتر از خداباوری، انسانگونه انگارانه است. درست است که ما نمی توانیم خدا را جز به تمثیل و قیاس تصور کنیم و آگاهی خدایی را نیز جز باقیاس آن با آگاهی بشری تصور نمی توانیم کرد، اما می توانیم بکوشیم که درعالم اندیشه آن جنبه هایی ازآگاهی را که به موجود کرانمندمربوط است، ازمیان برداریم. بی هیچ گزافه گویی می توان گفت که نسبت دادنِ فرایندِ خود-آگاه گشتن به [وجودِ] بیکران، چیزی نیست مگر بیانی بی پرده ازاندیشهٔ انسانگونه انگارانه [یعنی اندیشه ای که خدا یا وجود را با انسان همانند می کند].

77. polytheism 78. ego 79. subject 80. not-self 81. object

حال، اگر حقیقت روحانیی درکار باشد که به هرحال منطقاً بر **طبیعت** پیشی داشته باشد و در انسان و از راه انسان به خویش آگاهی یابد، ما آن را چگونه تصور توانیم کرد؟ اگر آن را همچون کردوکاری بی پایان بینگاریم که خود از خویشتن آگاه نیست اما آگاهی را بنیاد می نهد، کمابیش به همان نظریهٔ، باصطلاح، «منِ مطلقِ» فیشته رسیده ایم.

اما تصور یك حقیقت غایی که هم روحانی باشد و هم ناخودآگاه به آسانی فهم‌پذیر نیست؛ و بهرحال با تصور مسیحی از خدا چندان همانند نیست. ولی، اگر همنوا با شلینگ ــ چنانکه در فلسفهٔ پسین وی درباب دین آمده است ــ بر آن باشیم که حقیقت روحانیِ نهفته در پس طبیعت، **وجودی** است شخص وار، الگوی اندیشهٔ ایده باورانه ناگزیر زیروزبر می شود. زیرا آنگاه نمی توان براین باور بود که حقیقت غایی روحانی از راه فرایند کیهانی و درآن به خود آگاه می شود. می توانیم گفت به همان اندازه که شلینگ پس از هگل زیست، یعنی بیش از بیست سال، جنبش ایده باوری نیز، که در آغاز پا درجای پای فلسفهٔ سنجشگری کانت نهاده بود، در پایان کار دوباره به خداشناسی فلسفی نزدیك شد. چنانکه گذشت، بردلی بر آن بود که مفهوم خدا برای آگاهی دینی ضروری است، اما ازدیدگاه فلسفی جای آن را می باید به مفهوم **مطلق** سپرد. شلینگ چه بسا با بخش اول این نظر همرای بود اما بخش دوم آن را، دست کم آنگونه که بردلی درنظر داشت، ردمی کرد. زیرا فلسفهٔ شلینگ در سالهای پسین بی گمان فلسفهٔ آگاهی دینی بود. و اوباور داشت که [رشد] آگاهی دینی ناگزیر چنین می طلبد که ایدهٔ پیشین وی از **مطلق** به ایدهٔ خدای شخص وار بدل شود. وی در اندیشه های خویش در حوزهٔ حکمت الاهی[۸۲]، چنانکه خواهیم دید، عناصر آشکاری از انسانگونه انگاری را وارد کرد، اما درعین حال، حرکت اندیشهٔ او به سوی خداشناسی نشانهٔ دوری گزیدن از آن نوع انسانگونه انگاری بود که از ویژگیهای ایده باوریِ پس ـ کانتی بشمار می رود.

واما، امکان سومی نیزدرمیان است؛ و آن اینکه، می توانیم از ایدهٔ [وجود] یك حقیقت روحانی، خواه آگاه یا ناآگاه، که **طبیعت** را می آفریند، بگذریم، ولی همچنان به ایدهٔ **وجود** مطلقی که به خود آگاه می گردد وفادار مانیم. دراین صورت، مراد از **مطلق** همان جهان خواهد بود، جهان به معنای عالم، و آنگاه تصویری که ما از شناخت انسان از جهان و از تاریخ خویش خواهیم داشت همانا آگاهی یافتن **مطلق** به خویش خواهد بود. این تصویر، که خطوط کلی یکی از برداشتهای اصلی ایده باوری مطلق هگل درآن نمایان است[۸۳]، چنانست که گویی [در این فرایند] چیزی بر جهانی که در حوزهٔ تجربهٔ ما است، افزوده نمی شود مگر برداشتی انجام شناسانه از فرایند آن. یعنی، هیچ **وجود** برینی درآن فرض نمی شود؛ بلکه عالم، همچون فرایندی انگاشته می شود که به سوی

---

82. theosophy

۸۳. اینکه این برداشت هگلی تا چه حد رساست یا نارسا، بسیار جای بحث دارد، اما اینجا ما را با آن کاری نیست.

غایتی مثالی (ایده آل) در حرکت است، یعنی به سوی خوداندیشی کامل در روح انسان و از راه آن.

گمان نمی رود که چنین برداشتی ربطی به گزاره های تجربیی از اینگونه داشته باشد که انسان در جریان تاریخِ جهانی همچون موجودی واقعی پدیدار می شود و همچون موجودی واقعی توانایی آن را دارد که خود را بشناسد و بر دانش خویش دربارهٔ خویش و تاریخ و جهان پیرامون خویش بیفزاید. زیرا به نظر نمی رسد که هیچیك از ما ــ خواه مادّه باور باشیم یا ایده باور، خواه خداباور، خواه وحدت وجودی، یا خداناشناس ــ در پذیرفتن چنین گزاره هایی درنگ کنیم. اما هدفِ برداشتِ ایده باورانه، در کمترین پایه، افکندنِ طرحی انجام شناسانه [از هستی] است، یعنی حرکت به سوی دانش انسان از عالم که همان دانش عالم از خویش شناخته می شود. اما اگر در دفاع از این برداشت سرسختی نکنیم و آن را نیز یکی از شیوه های ممکنِ نگرش به فرایند جهان بشماریم، آنگاه این نظر مخالف را نیز خواهیم پذیرفت که چنین طرحی [از فرایندِ جهان] بر بنیاد یك پیشداوری عقل باورانه اختیار شده است، پیشداوریی که دانش را به خاطر نَفْسِ دانش بها می دهد (یعنی، بر پایهٔ یك حکم ارزشی)، وگرنه می باید مدعی شویم که جهان بنا به ضرورتی باطنی به سوی غایت خودشناسی در انسان و از راه او، در حرکت است. اما چه دلیلی بر این دعوی داریم جز آنکه باورداشته باشیم که **طبیعت** خود همانا ذهن ناهشیار است (یا، به گفتهٔ شلینگ، روح خوابناك) که برای هشیاری می کوشد یا آنکه در پس **طبیعت** ذهن یا عقل ناهشیاری هست که خود به خود **طبیعت** را همچون شرط پیشین وضروری دستیافت به هشیاری در روح بشر و از راه آن، فرامی نهد؟ هر یك از این دو دیدگاه را که بپذیریم، ناگزیر طرحِ رشدِ هشیاری بشری را به تمامی عالم فرابرده ایم. ریختن فلسفهٔ سنجشگری به قالب ایده باوریِ متافیزیکی چه بسا چنین روندی را بطلبد؛ اما وجه انسانگونه انگارانهٔ چنین روندی بهیچوجه از خداشناسی فلسفی کمتر نیست.

۸. فلسفه های انسان شناسی ایده باورانه

در این فصل سروکار ما بیشتر با ایده باوری آلمانی همچون یك نظریه، یا بهتر است بگوییم دسته ای ازنظریه ها، دربارهٔ حقیقت کلی، یعنی **مطلقِ** خود_نمایانگر، بوده است؛ حال آنکه انسان شناسی فلسفی نیز یکی از سیماهای برجستهٔ جنبش ایده باورانه است. واگر در پیش انگاره های متافیزیکیِ این چند فیلسوف باریك شویم، از ایشان جز این چیزی نمی توان چشم داشت. به نظر فیشته، **منِ** مطلق کردوکارِ بی پایانی است که می توان آن را در تلاش برای رسیدن به آگاهی درباب آزادی خویش شمرد. اما آگاهی تنها می تواند به صورت آگاهی فردی وجود داشته باشد. ازینرو، **من** مطلق ناگزیر خود را در جمعیتی از ذهنها یا خویشتنهای کرانمند فرامی نماید که هر یك از آنان در جهت دستیابی به آزادی حقیقی می کوشد. اینجاست که ناگزیر چهرهٔ موضوعِ کردوکار اخلاقی نمایان می شود. فلسفهٔ فیشته، در بنیاد، یك ایده باوری اخلاقیِ پویا است. و نیز، هگل **مطلق** را همانا روح یا **اندیشهٔ** خود_اندیش می شمارد که، بنابراین، در روح

بشر و زندگانی آن کاملتر پدیدار می شود تا در **طبیعت**. پس می باید بر فهم ژرف زندگانی روحانی بشر (زندگانی بشر همچون موجودی عقلانی) تکیهٔ بیشتری کرد تا بر فلسفهٔ طبیعت. شلینگ نیز هنگامی که به وجود خدای شخص وار و آزاد اقرار می کند، همراه با آن به مسئلهٔ آزادی در انسان و هبوط انسان از نزد خدا و بازگشت به نزد او می پردازد.

تکیه بر آزادی یکی از چهره های نمایان فلسفه های ایده باورانهٔ انسان و جامعه است. والبته چنین نیست که کلمهٔ «آزادی» در آنها همه جا به یك معنا بکار برده شده باشد. نزد فیشته تکیه بر آزادی فردی است آنگونه که در عمل نمایان می شود و در این تکیه بی گمان بازتابی از طبع پویا و کوشای این فیلسوف را می بینیم. در نظر فیشته، بشر از یك وجه، دستگاهی از رانه[84]های طبیعی، غریزه ها، و انگیختار[85]ها است، و اگر تنها از این دید به او بنگریم، سخن گفتن از آزادی بیهوده است. اما بشر در مقام روح، ناگزیر از آن نیست که، باصطلاح، پیوسته از برآوردن خواهشی به برآوردن خواهشی دیگر بپردازد؛ بلکه می تواند برای کردوکار خویش هدفی آرمانی قرار دهد و برحسب ایدهٔ وظیفه عمل کند. همچنانکه کانت نیز بر آن بود که معنای آزادی برآمدن از ساحتِ زندگی با انگیختارِ حسی و عمل کردن همچون موجودی عقلی و اخلاقی است. و فیشته از کردوکار چنان سخن می گوید که گویی کردوکار خود غایت خویش است و جهت [غایی] عمل آزادانه را همان عمل آزادانه می داند.

واما، اگرچه فیشته تکیه را نخست بر کردوکار فرد می گذارد و بر برآمدن او از ساحت اسارت در چنگال رانه ها و انگیختارهای طبیعی به ساحت زندگانیِ سراپا عمل برحسب وظیفه، ولی سرانجام بدانجا می رسد که می باید به ایدهٔ عمل آزادانهٔ اخلاقی درونه ای نیز بخشید و این کار را با تکیه بر مفهوم «رسالت اخلاقی»[86] انجام می دهد. بخش عمده ای از رسالت انسان، یعنی سلسله کارهایی را که وی می باید در این جهان به انجام رساند، وضع اجتماعی و جایگاه وی در آن تعیین می کند؛ برای مثال، در مقام پدر خانواده. و سرانجام به چشم اندازی از چه بسیار رسالتهای اخلاقی می رسیم که همگی رو به سوی یك غایت آرمانیِ مشترك دارند، و آن برقراری نظام اخلاقی جهانی است.

فیشته در جوانی از هواداران پرشور انقلاب فرانسه بود و آن را رهانندهٔ بشر از قید آنگونه صورتهای اجتماعی وسیاسی زندگی می دانست که بشر را از دستیابی به کمال آزادی اخلاقی بازمی دارند. اما آنگاه این پرسش پیش می آید که کدام صورت از سازمان اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی با کمال اخلاقی بشر از همه سازگارتر است؟ و فیشته خود را ناگزیر از آن دید که هرچه بیشتر بر نقش مثبت جامعهٔ سیاسی، در مقام قدرتی که پرورش اخلاقی می دهد، تکیه کند. اگرچه باریك نگریهای او در سالهای پسین در باب رویدادهای سیاسی روزگار خویش، یعنی فرمانروایی

84. drive 85. impulse 86. moral vocation

ناپلئونی و جنگهای آزادیبخش، در رشدِ دیدِ ملت باورانه (ناسیونالیستی) در ذهن او و نیز در تکیهٔ شدیدی که وی بر رسالت فرهنگی «دولت آلمانی» یگانه می نهاد مؤثر بود (زیرا که [به گمان وی] آلمانیان تنها در سایهٔ چنین دولتی می توانستند به آزادی حقیقی برسند) اما ایدهٔ اساسیتر او آن بود که تا زمانی که انسان به کمال اخلاقی خویش نرسیده است، **دولت** وسیله ای ضروری برای نگاهداشت نظام حقوق است و چون انسان به کمال اخلاقی برسد، **دولت** از میان خواهد رفت.

اما نزد هگل نگره ای دیگر می یابیم. هگل نیز در جوانی از جوش و خروش انقلاب فرانسه اثر پذیرفت و به اندیشهٔ آزادی کشانده شد و [به همین دلیل] اصطلاح «آزادی» در فلسفهٔ او نقشی نمایان دارد. چنانکه در جای خود خواهیم دید، تاریخ بشر در نظر وی حرکتی است به سوی واقعیت یافتن هر چه کاملترِ آزادی. اما وی آزادی منفی، یعنی نبودن هیچ قیدوبند، را از آزادی مثبت سخت جدا می کند. به نظر کانت، آزادی اخلاقی چیزی نیست مگر پیروی از قانونی که فرد در مقام موجودی عقلانی برای خود وضع می کند. ولی [به نظر هگل] عقلانی همان کلی است و آزادی مثبت عبارتست از یکی کردن خود با هدفهایی که از خواهشهای شخص در مقام فرد خاص، برمی گذرد، و بالاتر از همه، عبارتست از یکی کردن خواست شخصی خویش با «خواست همگانی»[87] (به اصطلاح روسو) و این خواست در **دولت** نمایان می شود. اخلاق در بنیاد همانا اخلاق اجتماعی است. قانونِ صوریِ اخلاقی درونه و میدان کاربرد خود را از زندگی اجتماعی، بویژه از **دولت**، وام می گیرد.

بدینسان، هم فیشته و هم هگل می کوشند که از اخلاق صوری کانت بگذرند و بنای اخلاق را بر یك پایهٔ اجتماعی بگذارند. اما تکیه گاههاشان از هم جداست. فیشته تکیه را بر آزادی و عمل فرد می گذارد، برحسب وظیفه ای که وجدان شخصی الهام بخش آنست. و باید بر آن این نکتهٔ تکمیلی را نیز بیفزاییم که وی رسالت اخلاقی فرد را همچون واحدی در نظامی از رسالتهای اخلاقی، و بنابراین بر بنیانی اجتماعی، می بیند. اما در اخلاقیات فیشته تکیه بر کوشش فرد برای چیرگی بر نفس است و همنوا ساختنِ، باصطلاح، نفس پست خویش با آن ارادهٔ آزادی که به سوی آزادی کامل رهسپار است. ولی هگل تکیه را بر انسان همچون عضوی از جامعهٔ سیاسی و بر جنبه های اجتماعی اخلاقیات می گذارد. آزادی مثبت آن چیزی است که از راه عضویت در یك کلیّتِ اندام وارِ (اُرگانیك) بزرگتر بدان دست می توان یافت. اما برای اصلاح این تأکید و ترازمند کردن آن باید بیفزاییم که نزد هگل هیچ دولتی آنچنانکه باید عقلانی نیست مگر آنکه ارزش آزادی ذهنی یا فردی را بشناسد و جایی برای آن بازگذارد. هنگامی که هگل در برلین در باب نظریهٔ سیاسی سخن می راند و **دولت** را با واژه های گرانسنگ وصف می کرد، قصدش بیدار کردن وجدان سیاسی و اجتماعی شنوندگانش بود و چیرگی بر آنچه وی تکیهٔ یکسویه و نامیمون بر وجه درونی اخلاق

87. General Will

می شمرد، نه آنکه بخواهد اخلاقیات را به پایه‌ای برای نظام توتالیتر بدل کند. افزون برآن، به عقیدهٔ هگل، نهادهای سیاسی بنیانهای ضروریِ کردوکارهای معنوی و والاتر بشراند، یعنی بنیان هنر و دین و فلسفه، که آزادی روحْ در آنها والاترین شرح وبیان خود را می یابد.

باری، آنچه هم نزد فیشته هم هگل کمبود آن حس می شود چه بسا درمیان نبودن نظریهٔ روشنی درباب ارزشهای مطلق اخلاقی باشد. هم آوا شدن با فیشته درباب [ارزشِ] عمل به خاطر عمل و آزادی به خاطر آزادی، ای بسا به معنای هشیاری نشان دادن درباب خصلت ویژهٔ رسالت اخلاقیِ هریك از افراد بشر باشد؛ ولی درهمان حال این خطر درمیان است که به زیانِ جهانرواییِ قانون اخلاقی، برآفرینندگی فرد و ویژگی رسالت اخلاقی او بیش از اندازه تکیه کرده باشیم. واگر همزبان با هگل به اخلاق وجه اجتماعی دهیم، به آن درونهٔ مشخّصی بخشیده ایم و از سرشت صوری اخلاق کانت پرهیخته ایم، اما درعین حال این خطر درمیان است که ارزشها وسنجه های اخلاقی را برحسب جامعه ها ودوره های فرهنگی گوناگون نسبی کنیم وبس. البته، برخی برآنند که، درواقع، قضیه چیزی جزاین نیست. اما اگر با این گفته همرای نباشیم، به نظریّه ای روشنتر و بسنده تر از آن نیازمندیم که هگل درباب ارزشهای مطلق فراهم کرده است.

دیدگاه شلینگ هم با دیدگاه فیشته و هم با دیدگاه هگل فرق داشت. وی در دورانی از سلوك فلسفی خویش بخشی بزرگ از ایده های فیشته را بکار گرفت و کردوکار اخلاقی بشر را متوجه آفریدن طبیعتی دیگر دانست، یعنی برپاداشتن یك نظم اخلاقی جهانی، یك جهان اخلاقی در درون جهان فیزیکی. اما فرق نگرهٔ او با فیشته در این بود که وی به فلسفهٔ هنر و بینشِ زیباشناسیك (استتیك) معنای متافیزیکیِ سترگی بخشید ودرجهت پیوندزدن فلسفهٔ هنر و بینش زیباشناسیك با چنان اخلاقیاتی، گام برمی داشت. تکیه گاه فیشته جهاد اخلاقی و عمل آزادانهٔ اخلاقی بود، حال آنکه شلینگ تکیه گاه خویش را بینش زیباشناسیك نهاد که به نظر وی کلیدی برای فهم سرشت غایی حقیقت بود. وی نبوغ هنری را بزرگ می داشت نه قهرمان اخلاقی را. ولی هنگامی که خاطرش به سوی مسائل یزدانشناسی (الاهیات) کشیده شد، فلسفهٔ انسان شناسی او ناگزیر رنگ تند دینی به خود گرفت. به نظر وی، آزادی یعنی اختیار گزینش میان نیك و بد و شخصیت چیزی است که می باید با زایش نور ازدل ظلمت فراچنگ آید، یعنی با فرازشِ طبیعتِ خوارمایهٔ آدمی و گردن نهادن آن به ارادهٔ عقلانی. اما بررسی وی ازهمهٔ این زمینه ها پایه ای متافیزیکی دارد. برای مثال، نظریه های شلینگ درباب آزادی و شخصیت، که اشارتی بدان شد، وی را به تفکر درباب ذات خدا برمبنای حکمت الاهی کشاند و نظریه‌های وی دربارهٔ ذات الاهی درنظریهٔ او درباب انسان بازمی تابد.

بازگردیم به هگل که بزرگترینِ ایده باوران آلمانی است. تحلیل وی از جامعهٔ انسانیِ و نیز فلسفهٔ تاریخ وی بی گمان بسیارخیره کننده است. بسیاری از کسانی که به سخنرانیهای اودربارهٔ تاریخ گوش می سپرده اند می بایست چنین احساس کرده باشند که ارج گذشته و معنای جنبشِ

تاریخ بر ایشان آشکار گشته است. بعلاوه، سر و کار هگل تنها با فهم گذشته نبود، بلکه، همچنانکه هم اکنون اشاره کردیم، وی آرزومند آن بود که به شاگردان خویش آگاهی اجتماعی و سیاسی و اخلاقی ببخشد، و بی گمان وی بر آن بود که تحلیلی که از بنیان عقلانی دولت می کند، برای زندگی سیاسی، بویژه زندگی سیاسی آلمان، سنجه ها و هدفهایی فراهم خواهد آورد. اما وی تکیه را بر فهم می گذارد. این گفتهٔ نامدار از هگل است که جغدِ مینروا[۸۸] پروبال خویش را آنگاه می گستراند که غروب فرارسیده باشد، و فلسفه هنگامی گرد خاکستری خود را بر همه چیز می پاشد که شکلی از زندگی به سردی گراییده باشد. وی بروشنی این واقعیت را می دانست که فلسفهٔ سیاسی به کار آن می آید که در یك جامعه یا فرهنگ فرومیرنده صورتهای زندگی اجتماعی وسیاسی را، باصطلاح، مشروعیت بخشد. هنگامی که یك جامعه یا فرهنگ به بلوغ یا پختگی، یا حتا به پوسیدگی، رسیده باشد از راه باریك اندیشی فلسفی ودرآن است که به خودآگاهی می رسد، آنهم درآن دمی که جریان زندگی جامعه هایی تازه یا صورتهای تازه ای از زندگی اجتماعی و سیاسی را می طلبد و فرامی آورد.

واما نزد کارل مارکس نگرهٔ دیگری می یابیم. کار فیلسوف [به نظر وی] فهم جنبش تاریخ برای دگرگون کردن نهادهای کنونی و صورتهای سازمان اجتماعی برحسب خواسته های جنبشِ غایتمند تاریخ است. مارکس، البته، ضرورت وارزش فهم را انکار نمی کند، اما بر کارکرد انقلابی فهم تکیه می کند. به یك معنا، هگل واپس نگر است ومارکس فراپیش نگر. اینکه از تصور مارکس دربارهٔ نقش فیلسوف تا چه حد دفاع می توان کرد، چیزی نیست که در اینجا نیازی به پرداختن به آن باشد. تنها اشاره ای به فرق میان نگره های آن ایده باور بزرگ واین هوادار انقلاب اجتماعی برای این مقصود بس است. اگر بخواهیم در میان فیلسوفان ایده باور چیزی همسنگ با شوروشوق پیغمبرانهٔ مارکس بیابیم، می باید به فیشته روی آوریم نه به هگل. چنانکه درجای خود خواهیم دید، فیشته ایمانی پرشور به رسالت فلسفهٔ خویش برای جامعهٔ بشری داشت. اما هگل گویی که بار تمامی تاریخ رابردوش خویش داشت و هدفش از بازپس نگریستن به تاریخ جهان پیش ازهرچیز فهم آن بود. افزون براین، اگرچه وی بی گمان چنین اندیشه ای درسر نداشت که با فرارسیدن قرن نوزدهم تاریخ ازحرکت بازایستاده است، اما ذهن وی تاریخ اندیشتر ازآن بود که ایمانی چندان به هیچ آرمانشهرِ (یوتوپیای) فلسفی در مقام سرمنزل نهایی داشته باشد.

---

۸۸. Minerva، الاههٔ رومی عقل و حرفه ها و هنرها، برابر با آتنهٔ یونانی. ــ م.

فصل ۲

فیشته
(۱)

۱. زندگی و نوشته ها

یوهان گوتلیب فیشته[1] در ۱۷۶۲ در رامنو[2] در زاکسن (ساکسونی[3]) زاده شد. خانواده ای بینوا داشت که امیدی نمی رفت بتوانند امکانات آموزش عالی را برای او فراهم کنند. اما در کودکی مهرِ یك بزرگزادهٔ محلی به نام بارون فن میلتیتس[4] را به خود جلب کرد و او هزینهٔ آموزش و پرورش وی را به عهده گرفت. چون به سن رشد رسید، وی را به آن مدرسهٔ نامدار در پفورتا[5] فرستادند که بعدها نیچه نیز درهمانجا درس خواند. در ۱۷۸۰ در رشتهٔ یزدانشناسی (تئولوژی) در دانشگاه ینا[6] نام نویسی کرد و سپس به ویتنبرگ[7] و از آنجا به لایپزیگ[8] رفت.

فیشته در دوران دانشجویی به نظریهٔ جبر باوری[9] گرایش یافت، اما کشیشی نیك سرشت برای بیرون آوردن وی از این حالت اندوهبار، خواندن چاپی از کتاب *اخلاق*[10] اسپینوزا را به وی سفارش کرد که ولف ردیه ای بر آن نوشته بود. اما هرچه آن ردیه به نظر فیشته کم مایه آمد، بعکس آن کتاب، درست به خلاف نیت کشیش، اثری بازگونه در او کرد. با اینهمه، جبر باوری هم با طبع پرجوش وخروش فیشته هم بادلبستگی های شدید وی به مسائل اخلاقی همسازنبود وبزودی جای خودرا به پافشاری بر آزادی اخلاقی داد. وی سپس خویشتن را مخالف سر سخت مکتب اسپینوزا نشان داد، اما این مکتب همواره در نظر او یکی از قطبهای بزرگ در فلسفه بشمار می آمد.

فیشته برای کسب درآمد ناگزیر شغل آموزگاری سرخانه دریك خانوادهٔ زوریخی را پذیرفت و آنجا بود که نوشته های روسو و منتسکیو را خواند و بر پیام آزادیی که از خلال خبرهای انقلاب فرانسه به او می رسید، آفرین گفت. هنگامی به آثار کانت دلبسته شد که دانشجویی از او درخواست کرد که برای وی شرحی از فلسفهٔ سنجشگری بدهد و او برای نخستین بار به مطالعهٔ آن

---

1. Johann Gottlieb Fichte 2. Rammenau 3. Saxony 4. Baron von Miltitz 5. Pforta 6. Jena 7. Wittenberg 8. Leipzig 9. determinism 10. *Ethics*

فلسفه پرداخت. و در ۱۷۹۱، هنگامی که از ورشو به آلمان بازمی گشت ــ از جایی که تجربه ای کوتاه وخفت آمیز به عنوان آموزگار در یك خانوادهٔ اشرافی داشت ــ به دیدار کانت در کونیگسبرگ شتافت، ولی پیشباز گرمی از او نشد. ازینرو کوشید تا با نوشتن رساله ای در بسط نظریهٔ کانت برای توجیه ایمان ازدیدگاهِ عقل عملی، دل آن بزرگمرد را به دست آورد. آن رساله، که نامِ درپی *سنجش هرگونه وحی*[11] به خود گرفت، کانت را خوش آمد و پس از درگیریهایی با سانسورِ مذهبی در ۱۷۹۲ انتشار یافت. از آنجا که نام نویسنده بر روی آن نبود، برخی نقدنویسان گمان کردند که این کتاب نوشتهٔ کانت است. و چون کانت برای بیرون آوردن ایشان از این گمان قدم پیش گذارد و نویسندهٔ اصلی را ستود، نام فیشته بزودی بر سر زبانها افتاد.

در ۱۷۹۳ فیشته *مقالاتی در جهت اصلاح حکم عامّه درباب انقلاب فرانسه*[12] را منتشر کرد. این کتاب او را به عنوان یك دموکرات و هوادار ژاکوبن ها و یك چهرهٔ خطرناك سیاسی، ناماور کرد. اما، با اینهمه، در ۱۷۹۴ به استادی دانشگاه ینا برگماشته شد که یکی از دلایل آن سفارش جدّی گوته برای این کار بود. فیشته افزون بردرسهای حرفه ای خویش یك سلسله کنفرانس درباب شأن انسانی و رسالت اهل علم داد که در همان سالی که به کرسی دانشگاهی دست یافت منتشر شد. وی همواره شباهتی به طایفهٔ مبلّغان یا واعظان داشت. اما کار عمده ای که در ۱۷۹۴ منتشر کرد *بنیان نظریهٔ فراگیر علم*[13] بود که درآن بسط ایده باورانهٔ فلسفهٔ کانت را ارائه کرد. پیش از او ك. ل. راینهولد (۱۷۵۸ـ۱۸۲۳) ــ استاد کرسی فلسفه در ینا پیش از فیشته که به دانشگاه کیل[14] رفته و استاد آنجا شده بود ــ خواسته بود که سنجشگری کانت را به قالب یك سیستم درآورد، بدین معنا که آن را سیستمانه از یك اصل بنیادی برکشد. فیشته در نظریهٔ خویش دربارهٔ علم برعهده گرفت که این وظیفه را بهتر از آن به انجام رساند که راینهولد دنبال کرده بود.[15] به نظر می رسید که نظریهٔ علم نشان دهندهٔ آنست که یك اصل غایی را چگونه می توان بسط داد و از آن همهٔ گزاره[16]های اساسی علومِ جزئی را برکشید، گزاره هایی که راههای دانشند و امکان شناخت را فراهم می کنند. ولی نشان دادن [چگونگی] این بسط در عین حال [چگونگی] بسط اندیشهٔ آفریننده را نیز تصویر می کند. ازینرو، نظریهٔ علم[17] نه تنها علمِ شناخت[18] که علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) نیز هست.

اما فیشته تنها براستنتاج نظریِ آگاهی چشم ندوخته بود بلکه بسی فراتر از آن را.

---

11. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*
12. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikum über die französische Revolution*
13. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* 14. Kiel

۱۵. راینهولد از حدود ۱۷۹۷ فلسفهٔ فیشته را پذیرفت و به دفاع از آن برخاست. اما جائی بی قرارداشت و پس از چند سال راههای دیگری از اندیشه را درپیش گرفت.

16. proposition 17. theory of science 18. epistemology

می نگریست و تأکیدی سخت بر هدف اخلاقی بسطِ آگاهی داشت یا، به عبارت دقیقتر، بر هدف اخلاقی زندگی بشری. در ۱۷۹۶ در کارِ نشرِ *بنیاد حقوق طبیعی*[19] بود و در ۱۷۹۸ در کار *سیستم علم اخلاق*[20] و باور داشت که «بر حسب اصول نظریهٔ علم» به هر دو موضوع پرداخته است؛ و شك نیست که چنین است. اما هر دو اثر مایه ورتر از آنند که تنها پیوستی بر *نظریهٔ علم* باشند؛ زیرا نشانِ دهندهٔ سرشت راستین فلسفهٔ فیشته اند که سیستمِ ایده باوری اخلاقی است.

از گُنگی [گفته های] ایده باوران متافیزیکی چه شکوه ها که نکرده اند، شکوه هایی که چندان بی پایه هم نبوده است. اما یکی از جنبه های برجستهٔ نویسندگی فیشته کوشش پیگیر او برای روشن کردن ایده ها و اصول نظریهٔ علم بود.[21] برای مثال، در ۱۷۹۷ دو پیشگفتار بر *نظریهٔ علم* نشر کرد و در ۱۸۰۱ *گزارشی به روشنی آفتاب از بهر عامه در باب جوهر واقعی آخرین فلسفه: کوششی برای واداشتن خواننده به فهمیدن*[22]. عنوان کتاب چه بسا بیش از اندازه خوش بینانه بود، ولی بهرحال گواه کوشش نویسنده برای روشن کردن خواستهٔ خود بود. افزون بر آن، در دورهٔ ۱۸۰۱-۱۸۱۳ فیشته برای دوره های درس خود چند نسخهٔ بازنگریسته از *نظریهٔ علم* را تألیف کرد و در ۱۸۱۰ *خطوط کلی نظریهٔ علم*[23] و *واقعیّات آگاهی*[24] (نشر دوم ۱۸۱۳) را منتشر کرد.

در ۱۷۹۹ ناگهان کار فیشته در ینا پایان گرفت، زیرا که نقشه های او برای بهبود بخشیدن به وضع انجمنهای دانشجویی و خطابه های روز شنبه اش دشمنیهایی برانگیخته بود و به نظر روحانیت با آن خطابه ها پادرگلیم آنان دراز کرده بود. اما گناه اصلی او نشر رساله ای *در باب بنیاد ایمان ما به یك نظم جهانیِ الاهی*[25] در سال ۱۷۹۸ بود. نشر این رساله سبب شد که بر او انگِ خداناشناسی بزنند، چرا که فیشته خدا را همان نظم اخلاقیِ جهانی دانسته بود که خواستِ بشری می باید آن را بیافریند و بپاید. فیلسوف برای دفاع از خود دست و پایی زد اما این کوشش به جایی نرسید و در ۱۷۹۹ ناچار از ترك ینا شد و راهی برلین.

فیشته در ۱۸۰۰ *رسالت انسان*[26] را منتشر کرد که از جملهٔ نوشتارهای باصطلاح عامه فهم اوست و خطاب آن نه به فیلسوفان حرفه ای که به عامهٔ درس خوانده است. این رساله مانیفستی است در دفاع از سیستم ایده باوری در برابر نگرهٔ رومانتیك نسبت به **طبیعت** و دین. کلام بلند

---

19. *Grundlage des Naturrechts*

20. *Das System der Sittenlehre*

۲۱. شاید نیاز به گفتن نداشته باشد که کلمهٔ «علم» (science) را باید به معنای کلی «دانش» (knowledge) فهمید، نه به معنای محدود امروزین.

22. *Sonnenklarer Bericht*

23. *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*

24. *Tatsachen des Bewusstseins*

25. *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*

26. *Die Bestimmung des Menschen*

فیشته در این اثر چه بسا به آسانی حکایت از نوعی روحیهٔ وحدت وجودیِ رومانتیك کند، اما رومانتیکها نیز بخوبی اهمیت این کتاب را دریافتند. برای مثال، اشلایرماخر چنین دریافت که فیشته برای آن می‌کوشد تا هر تلاشی برای درآمیختن مکتب اسپینوزا[27] با ایده باوری را ردکند و در نقدی تند مدعی شد که واکنش دشمنانهٔ فیشته در برابر ایدهٔ ضرورت کلی **طبیعت** بر استی از دلبستگی او به انسان همچون موجودی کرانمند و خودبنیاد مایه می گیرد، موجودی که می باید به هر بهایی برفراز **طبیعت** جای گیرد. به نظر اشلایرماخر، فیشته می بایست در جست‌وجوی همنهادِ (سنتزِ) عالیتری باشد که بجای آنکه انسان را بسادگیِ تمام در برابر **طبیعت** قرار دهد، حقیقت مکتب اسپینوزا را دربرداشته باشد، بی آنکه منکر آزادی اخلاقی باشد.

فیشته در همان سال ۱۸۰۰ کتاب *دولت با نظام دادوستد بسته*[28] را منتشر کرد که در آن نوعی سوسیالیسم دولتی را پیشنهاد کرده بود. اشاره کردیم که فیشته حالت مبلّغان دینی را داشت. به نظر وی، این سیستم نه تنها دارای حقیقت فلسفی به معنای مجرد و دانشگاهی کلمه بود، بلکه حقیقتی نجات بخش بود که کاربستِ درستِ اصول آن جامعه را بهبود می بخشید، و وی دست کم از این جهت همانند افلاطون بود. فیشته روزگاری امید بسته بود که فراماسونری بتواند با پذیرفتن و بکاربردن اصول *نظریهٔ علم* وسیلهٔ شایسته ای برای بهبود جامعه و اخلاق باشد، اما از آنان نومید شد و بجای آنان به دولت پروس روی آورد و کتاب او براستی برنامه ای بود که برای اجرا به دولت پیشنهاد شده بود.

فیشته در ۱۸۰۴ کرسیی را که در ارلانگن به او پیشنهاد کرده بودند، پذیرفت. اما تا ۱۸۰۵ رسماً نامزد مقام استادی نشد و این فاصله را در برلین به سخنرانی دربارهٔ *ویژگیهای روزگار کنونی*[29] گذراند. در این سخنرانیها به دید رومانتیکهایی مانند نووالیس[30]، تیك[31]، و برادران اشلگل[32] تاخت. تیك، نووالیس را با نوشتارهای بومه[33] آشنا کرد و برخی از رومانتیکها در صف ستایندگان پرشور این کفشگر عارفِ اهل گورلیتس درآمده بودند. اما فیشته از آن جمله نبود و نیز با رؤیای نووالیس برای بازگرداندن فرهنگ یزدانسالارانه[34] کاتولیك همدلی نداشت. سخنرانیهایش

---

27. Spinozism 28. *Der geschlossene Handelsstaat*

29. *Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters*

۳۰. Novalis، نام ادبی فریدریش لئوپولد فرایهر فن هاردنبرگ (۱۷۷۲-۱۸۰۱)، شاعر رومانتیك آلمانی. ــ م.

۳۱. یوهان لودویگ تیك Tieck، شاعر، نمایشنامه نویس، و رمان نویس آلمانی (۱۷۷۳ - ۱۸۵۳)، از پیشروان رومانتیسم. ــ م.

۳۲. یکی آوگوست ویلهلم فن اشلگل Schlegel (۱۷۶۷-۱۸۴۵)، نویسندهٔ آلمانی، از چهره های برجستهٔ رومانتیسم، و دیگری فریدریش فن اشلگل (۱۷۷۲-۱۸۹۲)، استاد زبانهای کهن یونانی و سنسکریت و نویسنده. ــ م.

۳۳. یاکوب بومه Boehme (۱۵۷۵-۱۶۲۴)، عارف آلمانی از اهالی شهر گورلیتس در آلمان شرقی، که نظریه های عرفانیش در اروپا و انگلستان نفوذ فراوان داشته است. ــ م.

34. theocratic

همچنین به ضد آن فلسفهٔ طبیعتی بود که شاگرد پیشینش شلینگ پرداخته بود. اما این جدالها نسبت به متن کلی فلسفهٔ تاریخ که دراین سخنرانیها طرح می شد، جنبهٔ فرعی داشت. فیشته «روزگار کنونی» را یکی از دورانهای رشد بشر در جهت غایت تاریخ می دانست و آن غایت را سامانیابیِ آزادانهٔ همهٔ روابط بشری برحسب عقل تعریف می کرد. این سخنرانیها در ۱۸۰۶ نشر یافت.

فیشته در ارلانگن در ۱۸۰۵ سخنرانیهایی درباب *سرشت دانشور*[35] کرد و در زمستان ۱۸۰۵ـ۱۸۰۶ در برلین یك دوره سخنرانی درباب *رهنمود به زندگی رستگارانه یا آموزهٔ دینی*[36] ترتیب داد. این اثر، که دربارهٔ دین است، در نخستین نگاه دگرگونی ژرفی را نسبت به فلسفه ای که وی در نوشتارهای نخستین خویش عرضه داشته، نشان می دهد. اینجا دیگر کمتر از **من** و بسی بیشتر دربارهٔ **مطلق** و زندگی در خدا سخن گفته می شود. و اما، شلینگ فیشته را به دزدیدن اندیشه های خود متهم کرد، بدین معنا که مدعی شد فیشته از نظریهٔ وی دربارهٔ **مطلق** ایده هایی را وام گرفته و کوشیده است آنها را به *نظریهٔ علم* پیوند بزند. اما آشکار است که این دو عنصر با هم نمی خوانند. ولی فیشته مدعی بود که ایده هایش دربارهٔ دین، آنچنانکه در *آموزهٔ دین* آمده است، از فلسفهٔ اصلیش هیچ جدایی ندارد.

هنگامی که ناپلئون در ۱۸۰۶ به پروس تاخت، فیشته پیشنهاد کرد که به عنوان واعظ یا سخنور به سپاهیان پروس بپیوندد. اما به او خبردادند که به نظر پادشاه اکنون هنگام سخن گفتن با زبان عمل است نه با واژه ها، و سخنوری را برای جشن پیروزی بگذارد. هنگامی که کار در برلین بالاگرفت، وی آن شهر را ترك گفت، اما در ۱۸۰۷ بازگشت ودرزمستان ۱۸۰۷ـ۱۸۰۸ *سخنانی با ملت آلمان*[37] را بر زبان راند. این خطابه ها، که فیلسوف درآنها با کلماتی بلند و آتشین درباب رسالت فرهنگی ملت آلمان سخن سر می دهد، بعدها دستمایهٔ بهره برداریهای ملت باورانهٔ (ناسیونالیستی) تندروانه ای شد.[38] اما برای آنکه شرط انصاف را دربارهٔ او بجای آورده باشیم باید به خاطر آوریم که این سخنان در دوران چیرگی ناپلئون [بر آلمان] بر زبان رانده شده است.

سال ۱۸۱۰ سال پایه گذاری دانشگاه برلین بود وفیشته به ریاست دانشکدهٔ فلسفه گماشته شد. از ۱۸۱۱ تا ۱۸۱۲ رئیس دانشگاه بود. درآغاز ۱۸۱۴، اززنش، که هنگام پرستاری ازبیماران تیفوسی به این بیماری گرفتار شده بود، تیفوس گرفت و در ۲۹ ژانویهٔ همان سال مرد.

---

35. *Ueber das Wesen des Gelehrten*

36. *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*

37. *Reden an die deutsche Nation*

۳۸. [پیش از آن] آ. اشلگل در سلسله سخنرانیهایی که در ۱۸۰۳ـ۱۸۰۴ کرده بود کمابیش به همان زبان درباب رسالت فرهنگیِ آلمانی سخن رانده بود.

۲. در باب جست‌وجوی اصلِ بنیادی فلسفه؛ گزینش میان ایده باوری و دُگم‌باوری

برداشت آغازین فیشته از فلسفه ربطی چندان با اندیشهٔ رومانتیك در بارهٔ پیوند فلسفه و شعر ندارد. فلسفه علم است یا دست کم می باید باشد. یعنی، پیش از هر چیز، می باید تنه ای از گُزاره ها باشد با چنان تمامیتِ سیستمانه ای که هر گزاره جایگاهِ در خور خویش را در نظمی منطقی بیابد. و سپس می باید یك گزارهٔ بنیادی یا گزارهٔ منطقاً پیشایند[39] درمیان باشد. «هر علمی می باید یك گزارهٔ بنیادی[40] داشته باشد... و نمی تواند بیش از یك گزارهٔ بنیادی داشته باشد. زیرا، اگر جز این باشد، نه یك علم که چند علم خواهد بود.» ما چه بسا در باب این گفته چون و چرا کنیم که چگونه هر علمی یك و تنها یك گزارهٔ بنیادی دارد؛ اما، بهر حال، این بخشی است از آنچه مراد فیشته از علم است.

به نظر می رسد که این ایده از علم، ازمدل ریاضیات به او الهام شده باشد. درواقع، فیشته هندسه را نمونهٔ علم برمی گزیند. ولی هندسه، البته، یك علم جزئی است، حال آنکه فلسفه نزد فیشته علمِ علم است، یعنی، دانشِ دانش یا نظریهٔ دانش.[41] به عبارت دیگر، فلسفه علمِ بنیادین است. ازینرو، گزارهٔ بنیادی فلسفه می باید نیازی به برهان نداشته و درستی آن به خودی خود آشکار باشد. «هر گزارهٔ دیگری می باید تنها بواسطهٔ آن و به عنوان برآمده ازآن یقینی باشد، حال آنکه آن گزارهٔ بنیادی می باید بی‌واسطه یقینی باشد.» زیرا اگر بنا باشد که علم برای گزارهٔ بنیادیِ فلسفه برهان فراهم کند، فلسفه دیگر علم بنیادین نخواهد بود.

چنانکه در شرح اندیشهٔ وی خواهیم دید، فیشته، در واقع، به برنامه ای که با این برداشت از فلسفه پیشنهاد می کرد وفادار نماند. بدین معنا که فلسفهٔ وی در عمل یك استنتاجِ سر راستِ منطقی نیست بدانسان که بتوان در اساس به طرز [استنتاج] مکانیکی آن را به انجام رساند. اما اینجا از این نکته بگذریم. پرسش کنونی اینست که گزارهٔ بنیادی فلسفه چیست؟

و اما، پیش از پاسخ گفتن به این پرسش مسئله اینست که برای یافتن گزاره ای که درجست وجویش هستیم ازکدام سو می باید رفت؟ و اینجا، به نظر فیشته، با آن گزینهٔ آغازینی رویاروهستیم که هر کس آن را بنابه سرشت خود برمی گزیند. یکی دریك جهت می رود؛ ودیگری در جهتی دیگر. ولی این ایدهٔ گزینهٔ آغازین را می باید توضیح داد، زیرا با توضیح دادن آن است که بر برداشت فیشته ازوظیفهٔ فلسفه و بر مسئله ای که اندیشه امروز با آن رویاروست، پرتوی افکنده می شود.

فیشته در نخستین درآمد به *نظریهٔ علم* برآنست که کار فلسفه روشن کردن زمینهٔ تمامی تجربه[42] است. اما واژهٔ تجربه اینجا به معنایی کمابیش محدود به کار برده شده است. اگر درونه[43] های آگاهی را درنظرآوریم، می بینیم که این درونه ها بردوگونه است. «خلاصه می توانیم

---

39. prior 40. Grundsatz 41. Wissenschaftslehre 42. Erfahrung 43. content

بگوییم: برخی از بازنمودها یا صورتهای ذهنی[۴۴] ما با احساس آزادی همراهند، حال آنکه برخی دیگر با احساس جبر.» اگر من در عالم خیال یك شیردال[۴۵] یا کوه زر بسازم یا تصمیم بگیرم بجای بروکسل به پاریس بروم، به نظر می‌رسد که چنین بازنمودها (صورتهای ذهنی) از ذهن من برآمده اند، و از آنجا که بر گزینشِ ذهن تکیه دارند، می‌توان گفت که با احساس آزادی همراهند. اگر بپرسیم که چرا اینچنینند، پاسخ آنست که ذهن آنها را اینچنین می‌سازد. اما اگر در خیابانی در لندن گام بزنم، آنچه می‌بینم و می‌شنوم تنها دراختیار من نیست. و می‌توان گفت که چنین بازنمودهایی با احساس جبر همراهند. یعنی به نظر می‌رسد که اینها بر من تحمیل می‌شوند. فیشته تمامی سیستم این بازنمودها (صورتهای ذهنی) را «تجربه» می‌نامد، اگرچه وی این اصطلاح را همیشه به همین معنای محدود به کار نمی‌برد. می‌توانیم بپرسیم که بنیاد تجربه چیست؟ این واقعیت آشکار را چگونه می‌توانیم شرح دهیم که رده‌ای بسیار گسترده از بازنمودها چنانند که گویی بر ذهن ما تحمیل شده اند؟ «پاسخگویی به این پرسش وظیفهٔ فلسفه است.»

اکنون دوامکان پیش روی ما گشوده است. تجربهٔ واقعی همواره تجربه از چیزی است توسط تجربه کننده‌ای: آگاهی همواره آگاهی به یك عین (اُبژه)[۴۶] توسط یك ذهن (سوژه)[۴۷] است یا ــ چنانکه فیشته گهگاه به کار می‌برد ــ توسط یك عقل، اما فیلسوف می‌تواند از راه فرایندی که فیشته آن را برآهیختن[۴۸] (تجرید) می‌نامد، دو عاملی را که در آگاهیِ واقعی همواره به هم پیوسته اند، در عالم مفهومی از هم جدا کند. و بدینسان به مفهومهای «عقل در ذات خود»[۴۹] و «شیءِ در ذات خود»[۵۰] می‌رسد و دوراه در پیش روی او قرار دارد، نخست آنکه بکوشد تجربه را (به معنایی که درآخرین بند شرح دادیم) فراوردهٔ «عقل در ذات خود»، یعنی فراوردهٔ اندیشهٔ آفریننده، بشمارد یا آنکه معلولِ «شیءِ در ذات خود». آشکار است که راه نخست راه ایده باوری است و راه دوم راه «دگم باوری» (دگماتیسم). و کار دگم‌باوری سرانجام به ماده باوری (ماتریالیسم) و جبر باوری (دترمینیسم) می‌کشد. اگر در بیان این رابطه، شیء یا عین را اصل بنیادین قرار دهیم، عقل سرانجام به یك پدیدهٔ فرعی از آن فروکاسته خواهد شد.

این دیدِ سازش ناپذیر که می‌گوید *یا این - یا آن*، ویژگی اندیشهٔ فیشته است. به گمان او، ازاین دو وضعی که رویاروی همند و با هم یکجا گرد نمی‌آیند، یکی را بی چند و چون می‌باید برگزید. درست است که برخی از فیلسوفان، بویژه کانت، کوشیده اند به سازشی میان آندو برسند، یعنی راه میانه‌ای بیابند که ایده باوریِ ناب را با دگم‌باوری ــ که کارش به ماتریالیسمِ جبر باورانه می‌انجامد ــ آشتی دهد. ولی فیشته اهل چنین سازشکاریها نیست. اگر فیلسوفی بخواهد از

44. Vorstellungen

۴۵. griffin، جانوری خیالی از ترکیب تنهٔ شیر و سر و بالِ دال (عقاب). ــ م.

46. object 47. subject 48. abstraction 49. intelligence-in-itself 50. thing-in-itself

دگم‌باوری با همهٔ پیامدهای آن بپرهیزد و یکپارچگی اندیشهٔ خود را نگاه دارد، می باید «شیءِ در ذات خود» را عاملی در تجربه نشمرد. بازنمودها یا صورتهای ذهنیی که با احساس جبر همراه باشند، یعنی با این احساس که شیئی جدا از ذهن یا اندیشه آن صورتها را بر ذهن و اندیشه تحمیل می کند یا در آنها اثر می گذارد، می باید بی چون و چرا در شمار ایدهٔ کانتیِ «شیءِ در ذات خود» نهاده شود.

و اما فیلسوف بر چه اساسی می باید میان دو امکانی که پیش روی او قرار دارد یکی را برگزیند؟ او نمی تواند دست به دامان هیچ اصل اساسی نظری بشود. زیرا فرض ما بر آنست که وی هنوز به چنین اصلی دست نیافته است، اما می باید تصمیم بگیرد که از چه راهی می تواند به جست وجوی آن بپردازد. بنابراین، «میل باطنی و دلبستگی» می باید مشکل گشای مسئله باشد. یعنی باید گفت، گزینشی که فیلسوف می کند بسته به سرشت انسانی اوست. البته، فیشته بر آنست که در جریان کاربردِ دو سیستم است که برتری ایده باوری بر دگم باوری در مقام روشنگرِ [معنای] تجربه، نمایان می شود. اما ما هنوز هیچیك از این دو سیستم را به کار نبسته ایم و در پی یافتن اصل نخستینِ فلسفه نمی توانیم دست به دامان برتری نظری سیستمی شویم که هنوز نساخته و نپرداخته ایم.

مراد فیشته آنست که فیلسوفی که از آزادی خویش، آنگونه که در تجربهٔ اخلاقی پدیدار می شود، آگاهی کاملی داشته باشد، به ایده باوری می گراید، حال آنکه فیلسوفی که از چنین آگاهی کاملی بی بهره باشد، گرایش به دگم باوری خواهد داشت. بدینسان، آن «دلبستگی» که از آن سخن رفت، دلبستگی به خویشتن است که فیشته آن را عالیترین نوع دلبستگی می داند. دُگم باور که از چنین دلبستگیی بی بهره است، بر شیء، یعنی بر جز-خود[51]، تکیه می کند. و اما اندیشه ورزی که دلبستگی اصیل به ذهنِ اخلاقیِ آزاد دارد در پی اصل بنیادین فلسفی خویش، به عقل، به خود یا من، روی می کند نه به جز-خود.

بدینسان، درگیری فیشته با نَفْسِ آزاد و کوشای اخلاقی از همان آغاز روشن است. ایمان او به اهمیت والای کوشش آزادانهٔ اخلاقی بشر در زیر کارِ پژوهش نظری او در بارهٔ بنیاد تجربه جای دارد و الهام بخش اوست. او نیز مانند کانت بر آنست که عقل عملی بر ارادهٔ اخلاقی پیشی دارد و همین راه را دنبال می کند، اما بر آنست که برای وفادارماندن به این اصل می باید راه ایده باوری ناب را در پیش گرفت. زیرا فیشته در پس پاسبانی کانت از [مفهوم] «شیءِ در ذات خود»، که بظاهر معصومانه به نظر می رسد، شبح اسپینوزاباوری را می بیند که در کمین نشسته است، یعنی بزرگداشت **طبیعت** و ناپدیدشدن آزادی را. برای بیرون راندن این شبح باید دست ردّ به سینهٔ هرگونه سازشگری [میان این دو بینش] بزنیم.

البته، می توان اندیشهٔ فیشته در باب اثرِ «میل باطنی و دلبستگی» [در گزینش فلسفی] را از

51. not - self

تصویری که از گزینهٔ آغازین همچون چیزی مشروط به وضع تاریخی می‌دهد جدا کرد، یعنی وضعی که فیلسوفان ناگزیر با آن روبرو هستند. ایدهٔ «میل باطنی و دلبستگی» را می‌توان راهگشای دیدگاههای گستردهٔ دل‌انگیز در آن زمینه‌ای شمرد که کارل یاسپرس آن را «روانشناسی جهان بینی‌ها» می‌نامد. اما در کتابی از این دست نمی‌باید دل به وسوسهٔ درگیری در بحثی درباب این جُستار دلکش سپرد.

۳. من ناب و شهود عقلی

حال اگر راه ایده باوری را در پیش گرفته باشیم، برای دست یافتن به اصل نخستینِ فلسفه می‌باید به «عقل در ذات خود» روی کنیم. اما بهتر است این اصطلاح سخت و سنگین را فروهلیم و همان کاری را کنیم که فیشته کرده است، یعنی از من سخن گوییم. بنابراین، برماست که از [چگونگی] شکل‌گیری تجربه از جانبِ باصطلاح «خود» سخن گوییم. در واقع، سروکارفیشته با برکشیدنِ آگاهی بطور کلی از درون من است. اما وی هنگام سخن گفتن از تجربه، به معنای محدودی که از آن سخن رفت، انگشت خود را بر مشکل عمده‌ای می‌گذارد که ایده باوری ناب می‌باید با آن رویارو شود، یعنی این واقعیت آشکار که «خود» خویشتن را در جهانی از اشیاء می‌یابد که از راههای گوناگون بر وی اثر می‌گذارند. اگر ایده باوری آنچنانکه باید از پسِ [روشنگری] این واقعیت برنیاید، به هیچ‌روی دفاع‌پذیر نخواهد بود.

و اما، کدامست آن منی که بنیاد فلسفه است؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش برماست که از **خودِ** عینیت پذیر، از منی که موضوع درون بینی یا روانشناسی تجربی است، فرارویم و به **منِ** ناب برسیم. فیشته روزی با شاگردانش گفت: «آقایان، به دیوار بیندیشید.» آنگاه گفت: «آقایان، به آن کس بیندیشید که به دیوار اندیشید.» آشکار است که بدینسان می‌توانیم تا بی‌نهایت راه را ادامه دهیم. «آقایان، به آن کس بیندیشید که به آن کس اندیشید که به دیوار اندیشید»، و همچنان، به عبارت دیگر، هرچه سختتر بکوشیم تا **خود** را عینیت بخشیم، یعنی آن را به یك موضوع آگاهی بدل کنیم، همواره منی بازمی‌ماند که از عینیت‌پذیری سر باز می‌زند و خود شرط لازم هرگونه عینیت‌پذیری ویکپارچگی آگاهی است. و این **من** ناب یا برین همانست که اصلِ نخستینِ فلسفه است.

البته ازدرِ مخالفت درآمدن با فیشته و گفتن اینکه ما هرچه اینسو و آنسو بگردیم به چیزی به نام **من** ناب یا برین نخواهیم رسید، کاری است بیهوده، زیرا قصد فیشته درست همینست که **من** ناب را بدین شیوه نمی‌توان یافت، هرچند که وجود آن شرط لازم توانایی ما برای هرگونه اینسو و آنسو نگریستن است. اما درست به همین دلیل چه بسا چنین بنماید که فیشته [با طرح مسئلهٔ **من**] از حوزهٔ تجربه (به معنای گسترده) یا آگاهی پا را فراتر نهاده و آن حد و مرزی را که خود نهاده بود، نادیده گرفته است. یعنی اینکه وی نخست با کانت همرای شده بود که دانش نظری ما نمی‌تواند به

سپهر ورای تجربه راه یابد، و حال به نظر می‌رسد که این مرز را درنوردیده است.

اما فیشته پافشاری می‌کند که ماجرا چنین نیست؛ زیرا ما می‌توانیم من ناب را به درونیافتِ[۵۲] (شهود) عقلی دریابیم، ولی این یك تجربهٔ عارفانه نیست که تنها تنی چند از خاصان از آن بهره‌ور باشند. و نیز این درونیافتی از من ناب همچون هستیی در فراپشت یا فراسوی آگاهی نیست، بلکه هشیاری به من ناب یا اصل من همچون کردوکاری در درون آگاهی است. و این هشیاری عنصری است که در هر خودآگاهی حضور دارد. «من نمی‌توانم گامی بردارم یا دستی تکان دهم یا پایی بی آنکه از خودآگاهی خویش به این کردارها درونیافت عقلی نداشته باشم. تنها از راه درونیافت است که من از کردهٔ خویش باخبرم.... هر کس که از کردار خود سخن می‌گوید به این درونیافت اشارت دارد. بنیاد زندگی همینست و بی آن جز مرگ چیزی در کار نیست.» به عبارت دیگر، هر کس که از کاری آگاه است و آن را کردهٔ خویش می‌داند، به خودْ نیز همچون کنندهٔ کار هشیار است. بدین معنا که از خویشتن خویش درونیافتی در مقام کنندهٔ کار دارد. اما این بدان معنا نیست که وی به این درونیافت نیز همچون عنصری از آگاهی، هشیاریِ باریك‌اندیشانه دارد، بلکه این تنها فیلسوف است که باریك‌اندیشانه بدان هشیار است، و درست به این دلیل ساده که باریك‌اندیشیِ برین[۵۳]، که از راه آن در من ناب نظر افکنده می‌شود، کاری است فلسفی. اما این باریك‌اندیشی، باصطلاح، به آگاهی عادی توجه دارد نه به تجربهٔ عارفانهٔ خاصان. ازینرو، اگر فیلسوف بخواهد به کسی بباوراند که این درونیافت واقعیت دارد، همین بس است که توجه وی را به سوی داده‌های آگاهی بکشاند و وی را به درنگریستن به خویش فراخواند. وی نمی‌تواند به کسی درونیافتی به حالت ناب و ناآمیخته با هیچ عنصر دیگر نشان دهد؛ زیرا چنین حالتی وجود ندارد. و نیز نمی‌تواند به یاری دلیلی تجریدی وجود آن را به کسی بباوراند. وی تنها می‌تواند آدمی را به نگریستن در خودآگاهی خویش فراخواند تا دریابد که خودآگاهی درونیافتی از من ناب را نیز در بر دارد، اما نه همچون یك چیز، بلکه همچون یك کردوکار. «وجود چنین درونیافت عقلی را با مفاهیم نمی‌توان ثابت کرد، و نیز نمی‌توان ماهیت آن را با مفاهیم شرح کرد. هر کس می‌باید آن را بی میانجی در خود بیابد یا آنکه برای همیشه از دانستن آن بی بهره ماند.»

تزِ فیشته را اینگونه می‌توان روشن کرد: من ناب را نمی‌توان چنان در برابر آگاهی نهاد که، برایْ مثال، یك میل نفسانی را برابر خویش می‌نهیم، یعنی نمی‌توان آن را به چیزی فرانهاده در برابر آگاهی بدل کرد. بی معنا است اگر بگوییم که من از راه درون‌نگری، یك میل، یك انگاره، و یك من ناب [در درون خویش] می‌بینم. زیرا وجود من ناب شرط پیشینِ هرگونه عینیگری[۵۴] [یا عینیّت بخشیدن] است. و به این دلیل است که آن را می‌توان منِ برین نامید. اما معنای این سخن آن نیست که من ناب یك وجودِ عینی است که از راه استنتاج به دست آمده است، زیرا که من ناب

52. intuition 53. transcendental reflection 54. objectification

خود را در عملِ عینیگری [یا عینیّت بخشیدن] است که نمایان می کند. هنگامی که می گویم، «من گام می زنم»، عمل را عینیت می بخشم (اُبژه می کنم)، بدین معنا که آن را عینی (اُبژه ای) برای یك ذهن (سوژه) می سازم. و من ناب در همین کردوکارِ عینیگری است که خود را بر اندیشه پدیدار می کند. آنچه درونیابی می شود همانا کردوکار است نه آنکه وجودِ چیزی را در پس آگاهی استنتاج کنیم. بنابراین، فیشته نتیجه می گیرد که من ناب چیزی نیست که عمل کند بلکه خود چیزی جز همان کردوکار یا کُنش[55] نیست. «عقل نزد ایده باوری یك کنش است و جز آن هیچ؛ آن را حتا نباید یك چیزِ کنشگر[56] دانست.»

نخست چنین به نظر می رسد که گویا فیشته به ستیزه با کانت برخاسته است، زیرا کانت باور نداشت که ذهن انسانی هیچگونه قوهٔ درونیافت عقلی درخود داشته باشد. بویژه، به نظر می رسد که وی من برین را، که برای کانت چیزی جز شرط منطقیِ یگانگیِ آگاهی نیست و آن را نه ازراه شهود می توان دریافت نه وجود آن را همچون جوهری روحانی اثبات کرد، به موضوعی درونیافتی (شهودی) بدل کرده است. اما فیشته پافشاری می کند که مخالفت او با کانت جز مخالفت لفظی نیست. زیرا هنگامی که کانت انکار می کرد که ذهن بشری دارای هیچ قوهٔ درونیافت (شهود) عقلی نیست، مراد وی آن بود که ما را به درونیافتِ عقلیِ هستندگانِ زبرحسی، که فراتر ازمیدان تجربه جای دارند، راه نیست؛ و نظریهٔ علم براستی درپی تصدیق وجود آن چیزی نیست که کانت نیز باور نداشت. زیرا مدعی آن نیست که ما من ناب را همچون جوهری روحانی یا هستنده ای بیرون ازدایرهٔ آگاهی به شهود درمی یابیم، بلکه دریافت ما ازآن همچون کردوکاری در درون آگاهی است که خود را بر اندیشهٔ باریك نگر پدیدار می کند. افزون براین، گذشته ازآنکه نظریهٔ کانت درباب خودآگاهی ناب بهرحال اشارتی به درونیافت (شهود) عقلی درخود دارد، فیشته برآنست که ما می توانیم به آسانی برجایی که کانت می بایست ازاین درونیافت سخن گفته و بدان اقرار آورده باشد، انگشت نهیم. زیرا وی اقرار داشت که ما ازیك حکمِ مطلق[57] آگاهی داریم؛ و اگر کانت قضیه را تمام درنظر آورده بود، به این نکته راه یافته بود که لازمهٔ این آگاهی، ناگزیر، شهودِ عقلیِ من ناب همچون کردوکار است. درواقع، فیشته رهیافتی بویژه اخلاقی به موضوع در پیش می گیرد. «زمینه ساز آگاهی به این قانون همان درونیافت کردوکار خویش و آزادی است... تنها ازراه قانون اخلاقی است که من خویشتن را درمی یابم. واگر که خود را اینچنین درمی یابم، ناگزیر خود را خود-کوش[58] می یابم.» ازینرو، دیگر بار، گرایش قویِ اخلاقی فیشته بخوبی نمایان می شود.

---

55. doing(Thun) 56. active thing(ein Tätiges) 57. categorical imperative
58. self - active

۴. نکته‌هایی دربارهٔ نظریهٔ من ناب؛ پدیدارشناسی آگاهی و علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه

اگر قضیه را از دیدگاه پدیدارشناسی آگاهی[59] بنگریم، به نظر صاحب این قلم، یکسره حق با فیشته است که منِ برین را باور داشت. هیوم چون به ذهن خویش می‌نگریست درآن جز پدیده‌های نفسانی[60] چیزی نمی‌یافت، ازینرو کوشید که **خود** را به سلسله‌ای از پدیده‌های نفسانی فروکاهد. شیوهٔ کار او فهمیدنی است. زیرا بخشی از برنامهٔ کار او این بود که روش تجربی را، چنانکه خود می‌انگاشت، در مورد انسان نیز بکار بندد؛ یعنی همان روشی را که در حوزهٔ «فلسفهٔ تجربی» یا علم طبیعی چنان کامیاب از کاردرآمده بود. اما شیوهٔ توجه او به عین‌ها (اُبژه‌ها) یا داده‌های حاصل از درون‌نگری، وی را به آنجا کشاند که بی‌اعتنا از کنار این واقعیت ــ که برای فیلسوف نهایت اهمیت را دارد ــ بگذرد که پدیده‌های نفسانی هنگامی بدل به پدیده می‌شوند (یعنی بریك ذهن پدیدار می‌شوند) که یك ذهن با عملِ عینیگری از آنها پدیده بسازد، اما خود به همان معنا بدل به عین (اُبژه) برای خود نشود. آشکاراست که اینجا مسئلهٔ تبدیل انسان به یك **من** برین یا متافیزیکی درمیان نیست، بلکه مسئلهٔ رابطهٔ **خود** همچون ذهنیت ناب با دیگر جنبه‌های **خود** درمیان است، و این مسئله‌ای است که نمی‌توان نادیده گرفت. اما این مطلب چیزی ازاین واقعیت نمی‌کاهد که به رسمیت شناختن **من** برین برای پدیدارشناسی آگاهی، چنانکه می‌باید، امری است اساسی. و هنگام درنظر گرفتن این نکته است که فیشته بینشی از خود نشان می‌دهد که هیوم از آن بی‌بهره است.

اما سروکار فیشته تنها با پدیدارشناسی آگاهی، یعنی تحلیل مشاهده‌گرانهٔ آگاهی نیست، بلکه همچنین درپی پرداختنِ دستگاهی از مابعدالطبیعه‌شناسیِ ایده باورانه است؛ و این نکته‌ای است که در نظریهٔ او درباب **من** برین وزنی اساسی دارد. ازدیدگاه پدیدارشناسی محض، سخن گفتن از «**من** برین» ما را بدان پایبند نمی‌کند که بگوییم یك **من** و تنها یك من وجود دارد، همچنانکه یك نویسندهٔ کتاب پزشکی هنگامی که دربارهٔ معده بحث می‌کند، کلیّت مطلب وی را پایبند بدان می‌کند که یك و تنها یك معده را درنظر داشته باشد. اما اگر بنا باشد که تمامی قلمرو عالم عینی، از جمله طبیعت و تمامی **خود**ها را، تا بدانجا که عین‌هایی هستند برای یك ذهن، از**من** برین برآوریم، ناگزیر یا می‌باید به دامن خودباوری[61] بیفتیم یا آنکه **من** برین را کردوکاری آفریدگارانه و زَبَرفردی بینگاریم که خود را در تمامی آگاهی‌های کرانمند نمایان می‌کند. بنابراین، از آنجا که فیشته به هیچ‌روی قصد ندارد که به پشتیبانی از خودباوری برخیزد، ناگزیراست **من** ناب را منِ مطلقِ زَبَرفردی بینگارد.

---

59. phenomenology of consciousness 60. psychical phenomena 61. solipsism

کاربرد کلمهٔ «من» به دست فیشته، ناگزیر، بسیاری از خوانندگان وی را به این گمان کشاند که او از خود یا منِ فردی سخن می گوید و آنچه راه را بر این برداشت گشود این واقعیت بود که جنبه های متافیزیکی ترِ اندیشهٔ وی هنوز در نوشته های نخستینش چندان نمایان نبود. اما فیشته پافشاری کرد که این برداشت خطاست. در سخنرانیهایی که در ۱۸۱۰ـ۱۸۱۱ کرد با توجه به خرده گیریهایی که بر نظریهٔ *علم* کرده بودند، به اعتراض گفت که مراد وی هرگز آن نبوده است که بگوید من آفریدگار همان خود محدود فردی است. «عامهٔ مردم از نظریهٔ علم چنین برداشت کرده اند که در آن نظریه چیزی مانند آفریدنِ تمامی جهان مادی به فرد نسبت داده شده است که بی گمان چنین نسبتی به آن نمی توان داد... و ایشان [درین باب] یکسره برخطا بوده اند: این نه فرد [انسانی] بلکه آن زندگانی روحانی محض است که آفریدگار همهٔ پدیدارهاست، از جمله آفریدگار افراد پدیدار.»

باید یادآور شد که در این تکه بجای «من» کلمهٔ «زندگانی» به کار رفته است. فیشته با آغازیدن از کانت و همت گماشتن بر تبدیل جایگاه فکری وی به ایده باوری ناب، طبیعی بود که می بایست سخن را از من ناب یا مطلق آغاز کند. اما با گذشت زمان دید که سزاوار نیست آن کردوکار بیکرانی که زمینه ساز آگاهی، از جمله زمینه ساز [وجود] کرانمند است، نیز من یا ذهن بشمار آید. باری، اکنون نیازی به پرداختن به این نکته نیست و تنها اشاره ای به اعتراض فیشته به آنچه وی «برداشتی از بیخ و بن نادرست» از نظریهٔ خویش می داند، کافی است. منِ مطلق نه همان خودِ کرانمندِ فردی که کردوکارِ بیکران (یا بهتر است بگوییم نامحدود) است.

بدینسان، نظریهٔ *علم* فیشته هم پدیدارشناسی آگاهی است و هم علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه؛ وبهر حال این دوجنبه را تاحدودی می توان ازهم جدا کرد. ازینرو، می توان بر بسیاری از گفته های فیشته ارج نهاد بی آنکه به ایده باوری متافیزیکی او گردن گذاشت. ما هم اکنون به نظریهٔ من برین ازاین وجه اشاره ای کردیم، اما جدا کردن این دوجنبه [ازفلسفهٔ وی] حوزهٔ کاربردِ پهناورتری نیز دارد.

۵. سه اصل بنیادی فلسفه

در بخش دوم از این فصل اشاره کردیم که به نظر فیشته اساس فلسفه می باید بر یك گزارهٔ بنیادی باشد که نیازی به برهان نداشته باشد و چه بسا بر ذهن خوانندگان گذشته باشد که من هر چه باشد، یك گزاره نیست. و البته این نکته ای است درست. پس هنوز باید در پی گزارهٔ بنیادی فلسفه باشیم، اما این را به هر حال می دانیم که این گزاره می باید بیانگر کردوکارِ اصیل من ناب باشد.

واما، ما می توانیم ازسویی کردوکارِ خود به خودِ من ناب و ازسوی دیگر بازسازی فلسفیی را که فیلسوف از آن می کند ویا اندیشهٔ وی در آن باب را، ازهم جدا کنیم. البته کردوکار خودبه خود من ناب برای پایه گذاری آگاهی، کردوکار آگاهانه ای نیست. من ناب همچون کردوکاری خود به

خود [به خویش هشیاری ندارد ویا] «برای خویش» وجود ندارد. و هنگامی همچون **من** برای خویش وجود خواهد داشت که فیلسوف با درونیافت (شهود) عقلی بهنگام باریك اندیشیِ برین، از این کردوکار خودبه خودِ **من** باخبر شود. **من** نخست از راه عمل فیلسوفانه، یعنی از راه «کردوکاری که متوجه به کردوکاری است، به خویش هشیاری بنیادین می یابد.» بنابراین، در درونیافت (شهود) عقلی است که **من** ناب خودرا فرامی نهد. وگزارهٔ بنیادی فلسفه اینست که «**من** وجود خویش رادر اساس بی میانجی فرامی نهد.» فیلسوف در کار باریك اندیشی برین گویی به زمینهٔ نهایی آگاهی بازمی گردد و [با این کار] **من** ناب از راه شهود عقلی خویش وجود خود را تصدیق می کند. اما وجودِ آن نتیجه ای نیست که ازمقدمات استنتاج شود بلکه **من** در حال تصدیق خویش و تأیید وجود خویش است که دیده می شود. «در مورد **من**، چنانکه گفته شد، *خود را فرانهادن* با بودن یکی است.»

من ناب اگرچه از راه آنچه فیشته «کردوکاری متوجه به کردوکاری»[۶۲] می نامد، باصطلاح [وجود] خودرا تصدیق می کند، اما کردوکارِ خود به خودِ اصلیِ **من** خودآگاهانه نیست، بلکه زمینهٔ نهایی آگاهی، یعنی آگاهی معمولی را، فراهم می کند، یعنی زمینهٔ هشیاری طبیعی فردرا به وجود خویش در یك جهان. اما این آگاهی پدید نمی آید مگر آنکه **جز-من** رویاروی **من** قرار گیرد. بنابراین، دومین گزارهٔ بنیادی فلسفه آنست که «یك **جز-من**، بی میانجی رویاروی **من** قراردارد.» البته، **من** خود می باید این رویارونهادن را انجام دهد، وگرنه می باید دنبالهٔ ایده باوری ناب را رها کرد.

و اما، جز-منی که در گزارهٔ دومین از آن سخن می رود نامحدود است، بدین معنا که **جز-من** عبارتست از [قلمرو] عینیت بطور کلی نه یك شیءِ معیّن یا دسته ای از اشیاء. و این **جز-منِ** نامحدود در درون **من** رویاروی **من** قرار می گیرد. از آنجا که ما در کار بازسازی سیستمانهٔ آگاهی هستیم، و آگاهی وحدتی است که **من** و **جز-من** را باهم دربرمی گیرد، ازینرو، آن کردوکار نامحدودی که تشکیل دهندهٔ **من** ناب یا **من** مطلق است می باید **جز-من** رادردرون خویش فرانهد. اما اگر هردو نامحدود باشند، هریك بدان خواهد گرایید که به بهای بیرون راندن آن دیگری از میدان، تمامی [میدان] واقعیت را از خویش بیاکند و گرایش به ازمیان برداشتن یکدیگر خواهندداشت و بدینسان پدیدآمدن آگاهی نامکمن خواهد شد. بنابراین، شرط پدیدآمدن آگاهی آنست که **من** و **جز-من** یکدیگر را محدود کنند. هریك می باید آن دیگری را ازمیان بردارد، اما تنها بخشی ازآن دیگری را. بدین معنا **من** و **جز-من** هردو می باید «بخش پذیر» باشند. فیشته درکتاب *بنیاد نظریهٔ فراگیر علم*، فرمول زیر را برای سومین گزارهٔ بنیادی فلسفه پیش می کشد، بدینسان که

---

۶۲. باریك اندیشی فیلسوفانه کوششی است یا کردوکاری که سبب می شود کوشش خود به خودِ من ناب خودرا باصطلاح نزد آگاهی به خاطر آورد.

من «درمن یك جزـمن بخش پذیر رویاروی منِ بخش پذیر قرارمی دهم.» یعنی، منِ مطلق دردرون خویش یك من کرانمند و یك جزـمنِ کرانمند فرامی نهد که هر یك آن دیگری را محدود ومتعیّن می کند. آشکاراست که مراد فیشته آن نیست که بگوید که تنها یك واحداز هریك [ازمن وجزـمن] درمیان تواند بود. درواقع، چنانکه خواهیم دید، وی برآنست که وجوددیگری (وبنابراین شماری ازخودهای کرانمند) برای خودآگاهی ضروری است. نکته ای که اودرنظر دارد آنست که آگاهی درمیان نخواهد بود مگر آنکه من مطلق ــ که کردوکار نامحدود انگاشته می شود ــ در درون خویش منِ کرانمند و جزـمنِ کرانمند را پدید آورد.

۶. نکته هایی دربارهٔ روش دیالکتیکی فیشته

اگر آگاهی را، بمانند فیشته، آگاهی بشری بدانیم، فهم این گفته که وجودِجزـمن شرط ضروری آگاهی است، دشوار نخواهد بود. بی گمان، من کرانمند می تواند درخویش باریك اندیشی کند، اما به نظر فیشته این باریك اندیشی همانا واگرداندنِ توجه ازجزـخود به خوداست. ازینرو، وجود جزـمن حتا شرط ضروری خودآگاهی است.[۶۳] اما می توان بدرستی پرسید که آگاهی چرا می باید درمیان باشد، یا به عبارت دیگر، چگونه می توان دومین گزارهٔ بنیادی فلسفه را از گزارهٔ نخستین برکشید؟

فیشته پاسخ می دهد که برکشیدنِ (استنتاجِ) نظری محض به هیچ روی ممکن نیست ومی باید به استنتاج عملی روی آوریم. یعنی باید گفت که من ناب یا مطلق را می باید همچون کردوکار نامحدودی ببینیم که در جهت آگاهی به آزادی خویش، ازراه واقعیت بخشیدن به ذات اخلاقی خویش، می کوشد و فرانهادنِ جزـمن را می باید وسیله ای ضروری برای دستیابی به این هدف ببینیم. حقیقت آنست که منِ مطلق درحال کاروکوششِ خودبه خودِخویش هرگز آگاهانه درپی هیچ هدفی نمی کوشد. اما فیلسوف که این کوشش را آگاهانه بازاندیشی می کند، جنبش کلی را متوجه به هدف معیّنی می بیند، ومی بیند که خودآگاهی به جزـمن نیازمنداست، وگرنه کاروکوششِ نامحدود من، همچون خط راستی که حدومرزی نداشته باشد می تواند درخود پس نشیند. فیلسوف می بیند که کاروکوشش اخلاقی نیازمند میدانی عینی است، یعنی جهانی که درآن اعمال انجام تواند پذیرفت.

واما، دومین گزارهٔ بنیادی فلسفه نسبت به گزارهٔ نخستین همچون برابرنهاد (آنتی تز) دربرابر برنهاد (تز) می ایستد. ودیدیم که من و جزـمن، اگر که هردو نامحدود باشند، گرایش به از میان

۶۳. بازهم می توانیم فرق میان پدیدارشناسی و علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه را یادآورشویم. فرق است میان آنکه بگوییم فرانهادنِ (شناختِ) جزـمن شرطِ [ضروری] آگاهی بشری است با آنکه بگوییم جزـمن را من ناب یا مطلق فرانهاده (ایجاد کرده یا آفریده) است.

برداشتن یکدیگر خواهند داشت. همین واقعیت است که فیلسوف را بر آن می دارد تا سومین گزارهٔ بنیادی را فرمولبندی کند؛ گزاره ای که نسبت به گزاره های یکمین ودومین همچون همنهاد (سنتز) نسبت به برنهاد و برابرنهاد می ایستد. اما مراد فیشته هرگز آن نیست که **جز-من** دارای چنان وجودی است که **من** ناب را از میان برمی دارد یا تهدیدی برای آنست، زیرا از میان برداشتن هنگامی می توانست روی دهد که یك **جز-من** بیکران دردرون **من** نهاده می شد وبنابراین ناگزیر به سوی گزارهٔ سوم روانه می شویم. به عبارت دیگر، همنهاد نشان می دهد که، اگر بنا نباشد که میان یك **من** بیکران و**جز-من** بیکران تناقضی پیش آید، معنای برابرنهاد چه می باید باشد. واگر فرض کنیم که پدیدآمدن آگاهی امری ضروری باشد، آن کردوکاری که زمینه ساز آگاهی است می باید وضعی را پدید آورد که در آن یك **من** و یك **جز-من** یکدیگر را محدود کنند.

بنابراین، دیالکتیك فیشته با یکجا نگریستن به برنهاد و برابرنهاد و همنهاد رفته-رفته صورت تعیینِ هرچه بیشترِ معنای گزاره های نخستین را به خود می گیرد. و تناقضهایی را که در این میان پدید می آیند از این راه حل می کند که نشان می دهد آنها جز تناقضهای ظاهری نیستند. «همهٔ تناقضها با تعیین حدودِ هرچه دقیقترِ گزاره های متناقض رفع می شوند.» برای مثال، هنگامی که از گزاره هایی مانند این سخن می گوییم که **من** خود را همچون بیکران و نیز همچون کرانمند فرامی نهد، فیشته خاطرنشان می کند که اگر **من** خود را "در عین حال و به یك معنا هم همچون بیکران و هم همچون کرانمند فرانهد، تناقضها حل ناشدنی است. تناقض ظاهری هنگامی حل شدنی است که معنای دوگزاره را چنان تعریف کنیم که سازگاری آندو با یکدیگر بدیهی شود. در مورد مسئله ای که مطرح است ما می باید آن کردوکار بیکرانی را ببینیم که خود را درخودهای کرانمند و از راه آنها بیان می کند.

با اینهمه، اگر بگوییم که دیالکتیك فیشته درواقع جز تعیین حدود یا روشنگری گام به گام معناها نیست، سخنی چندان دقیق نگفته ایم. زیرا وی در ضمن ایده هایی را طرح می کند که از تحلیل مستقیم گزاره یا گزاره های نخستین به دست آمدنی نیست. برای مثال، فیشته برای آنکه ازدومین گزارهٔ بنیادی به سومین برسد، ازجانب **من** [نسبت به **جز-من**] کردوکار محدودکننده ای را فرض می کند، حال آنکه ایدهٔ محدودیت نه از تحلیل منطقی گزارهٔ نخستین بسادگی به دست می آید نه از تحلیل دومین گزاره.

هگل بر این روش از آن جهت خرده می گیرد که چندانکه باید نظری، یعنی فلسفی، نیست. به نظر هگل، درخور فیلسوف نیست که استنتاجی را درمیان آورد که به گفتهٔ خود او استنتاج نظریِ مستقیم نباشد[64] و کردوکار استنتاج نشدهٔ **من** را همچون دستی غیبی درکار آورد تا مشکلِ گذار از یك گزاره به گزارهٔ دیگر را حل کند.

۶۴. اشاره کرده ایم که فیشته خود بی پرده پوشی اقرار دارد که استنتاج نظری گزارهٔ بنیادیِ دوم امکان ندارد.

به گمان من، جای انکار نیست که روش واقعی فیشته چندان با آن گزارش آغازینی که وی از ماهیت فلسفه می دهد و آن را علم استنتاجی می شمرد، دمساز نیست. درعین حال، باید به یاد آوریم که به نظر او فیلسوف در کارِ بازسازی یك فرایند کوشا، یعنی بنیانگذاری آگاهی، است که به خودی خود ناآگاهانه رخ می دهد. دراین کار فیلسوف عزیمتگاهی دارد که همانا خود-فرانهیِ[65] منِ مطلق است، و سرمنزلی که همانا آگاهی بشری است، چنانکه ما می شناسیم. واگر در کار بازسازیِ کردوکار آفریننده ٔ من بدون نسبت دادن کوشایی یا کردوکار به من، گام برداشتن از یك مرحله به مرحلهٔ دیگر ناممکن باشد، باید چنین نسبتی به آن داد. بدینسان، اگر مفهوم محدود شدن [**من** و **جز-من**] را نتوان از تحلیل منطقیِ مستقیم دوگزاره ٔ بنیادی نخستین به دست آورد، به نظر فیشته، به هرحال لازم است که معنای آنها روشن شود.

۷. نظریهٔ علم و منطق صوری

من هنگام رسمِ خطوط اصلی نظریهٔ فیشته درباب سه گزارهٔ بنیادی فلسفه دستگاه منطقیی را که در *بنیان نظریهٔ فراگیر علم* بکار گرفته شده ودر برخی از گزارشهای فلسفهٔ او نقشی عمده دارد، حذف کردم. زیرا که این دستگاه براستی ضرورتی ندارد و این واقعیت که فیشته خود در برخی از شرحهای سیستم خویش آن را حذف می کند نیز نشان دهندهٔ همین نکته است. درعین حال نمی باید آن را بکلی ناگفته گذاشت، زیرا برای روشن کردن ایدهٔ فیشته دربارهٔ رابطهٔ فلسفه ومنطق صوری ضروری است.

فیشته در *بنیان نظریهٔ فراگیرعلم* راه خود را به سوی نخستین گزارهٔ بنیادی فلسفه با تأمّل درباب یك گزارهٔ برهان ناپذیرِ منطقی می گشاید که چه بسا همه به درستیِ آن اقرار داشته باشند. و آن اصل همانستی[66] است که به صورت الف همان الف است یا الف = الف بیان می شود. درباب درونهٔ الف هیچ گفته نمی شود و نیز وجود الف تصدیق نمی شود. آنچه تصدیق می شود رابطه ای ناگزیر میان الف و خود آن است. اگر الفِی در کار باشد، ناگزیر با خود همانسته (یکی) است. و فیشته این رابطهٔ ناگزیر میان الف همچون موضوع و الف همچون محمول را به صورت «ایکس» نشان می دهد.

تنها در **من** و از راه آنست که این حکم تصدیق یا فرانهاده می شود. بدینسان وجود **من** از راه کردوکاری که برای حکم کردن می کند تأیید می شود، اگرچه به الف هیچ ارزشی نسبت داده نشود. «اگر گزارهٔ الف = الف است یقینی باشد، پس گزارهٔ من هستم نیز می باید یقینی باشد.» **من** با تأیید اصل همانستی، خود را همچون وجودِ همانسته (یکی) با خود تأیید می کند یا فرا می نهد.

بنابراین، درحالی که فیشته اصلِ صوریِ همانستی را همچون وسیله یا ابزاری برای رسیدن به

65. self-positing 66. identity

نخستین گزارهٔ بنیادی فلسفه به کار می گیرد، اصل همانستی خود همان گزارهٔ نخستین نیست. در واقع، بخوبی آشکار است که اگر قرار بر آن باشد که اصل صوری همانستی عزیمتگاه یا بنیاد استنتاج یا بازسازی آگاهی قرار گیرد، در این کار پیشرفتی چندان نخواهیم داشت.

در عین حال، به نظر فیشته، رابطهٔ اصل صوری همانستی و نخستین گزارهٔ بنیادی فلسفه نزدیکتر از آنست که از توضیح اصل همانستی همچون ابزار یا وسیله ای برای رسیدن به گزارهٔ بنیادی برمی آید. زیرا که اصل همانستی، باصطلاح، همان نخستین گزارهٔ بنیادی فلسفه است با متغیّرهایی که جانشین ارزشها و درونه های معین می شوند. بدین معنا که اگر ما نخستین گزارهٔ بنیادی فلسفه را بگیریم و به نحو صوری محض ارائه کنیم، اصل همانستی را به دست خواهیم آورد، و به این معنا بنیاد دومین در نخستین نهاده شده و از آن برکشیدنی است.

همینگونه، آنچه فیشته آکسیوم *صوری ِ* برابرنهی[67] (تخالف) می نامد، یعنی *نه منهای الف نه مساوی با الف است*[68]، برای رسیدن به دومین گزارهٔ بنیادی به کار می رود، زیرا که فرانهادنِ[69] «نه منهای الف» فرانهادن الف را پیشاپیش در بر دارد و بدینسان برابرنهیِ الف است، و این برابرنهی تنها در من و از راه آنست که روی می دهد. در عین حال، بنیاد آکسیوم صوری برابرنهی در دومین گزارهٔ فلسفه قرار دارد که بنابر آن، من بطور کلی جزـمن را در برابر خویش می نهد. و نیز، آن گزارهٔ منطقیی که فیشته آکسیوم بنیادی یا آکسیوم جهتِ کافی[70] می نامد، یعنی *الف جزئاً = ـ الف و* بعکس، در سومین گزارهٔ بنیادی فلسفه ریشه دارد، بدین معنا که بخش نخست این آکسیوم از راه تجرید محتوای معین بخش دوم و گذاردن متغیرها به جای آن برکشیده می شود.

بنابراین، نظر فیشته آنست که منطق صوری برپایهٔ *نظریهٔ علم* قرار دارد و از آن برکشیده می شود نه بعکس. این نظر در باب رابطهٔ منطق صوری و فلسفهٔ بنیادی تا حدودی بدین سبب دچار ابهام می شود که وی در بنیان *نظریهٔ فراگیرِ علم* کار را با اندیشیدن دربارهٔ اصل همانستی آغاز می کند. اما در بحث بعدی خویش می کوشد که خصلت اشتقاقی منطق صوری را کاملا روشن کند و این نظر بهرحال با تأکید وی بر اینکه *نظریهٔ علم* همان علم بنیادی است، ادامه می یابد.

می توانیم بیفزاییم که فیشته در کار استنتاج گزاره های بنیادی فلسفه استنتاج مقولات را نیز آغاز می کند. به عقیدهٔ وی استنتاج کانت از مقولات چندانکه باید سیستمانه نبوده است اما اگر ما کار را از خودـفرانهیِ من آغاز کنیم، می توانیم مقولات را درجریان بازسازی آگاهی یکایك استنتاج کنیم. بدینسان نخستین گزارهٔ بنیادی مقولهٔ حقیقت[71] را به دست می دهد. زیرا «آنچه از راه فرانهیِ محض يك چیز فرانهاده می شود... حقیقتِ آن، یعنی ذاتِ[72] آنست.» گزارهٔ دومین البته مقولهٔ نفی را به دست می دهد و گزارهٔ سومین مقولهٔ حدگذاری یا تعیین.[73]

---

67. formal axiom of opposition 68. Not-A not = A 69. positing 70. sufficient reason 71. category of reality 72. essence (Wesen) 73. limitation or determination

۸. ایدهٔ کلی دو استنتاج از آگاهی

ایدهٔ حدگذاریِ دوسویه [یِ من و جز-من] اساس استنتاج دوگانهٔ آگاهی را فراهم می کند که فیشته آن را اجبری می داند. بازگردیم به آن گزاره ای که می گوید من مطلق در درون خویش یك منِ کرانمند و یك جز-منِ کرانمند را فرا می نهد که هر یك آن دیگری را محدود یا حدگذاری می کند. و این دربردارندهٔ دوگزاره است. یکی آن که من مطلق خود را چنان فرا می نهد که جز-من آن را محدود کرده باشد. دیگری آن که من مطلق جز-من را (در درون خویش) چنان فرا می نهد که من (کرانمند) آن را محدود و حدگذاری کرده باشد. و این دوگزاره یکی پس از دیگری گزاره های بنیادیی هستند که استنتاج نظری و عملی آگاهی از آنها صورت می گیرد. اگر من را اثرپذیرفته از جز-من بدانیم، می توانیم به سوی آن استنتاج نظری از آگاهی رهسپار شویم که آن چیزی را درنظر دارد که فیشته سلسلهٔ اعمال «واقعی» می نامد، یعنی اعمال من آنچنانکه جز-من تعیین کنندهٔ آنهاست. برای مثال، احساس از این طبقه اعمال است. و اما، اگر من را اثرگذار در جز-من بدانیم، می توانیم به آن استنتاج عملی از آگاهی برسیم که سلسلهٔ «آرمانی» (ایده آل) اعمال را درنظر دارد، برای مثال، میل و عمل آزادانه را.

البته دو استنتاج کامل کنندهٔ یکدیگرند و باهم استنتاج کلی فلسفی یا بازسازی آگاهی را شکل می دهند. در عین حال، استنتاج نظری پیرو استنتاج عملی است. زیرا که من مطلق کوششی است بیکران در جهت واقعیت بخشیدن به خویش از راه کردوکارِ آزادانهٔ اخلاقی؛ و جز-من، یعنی جهان طبیعت، وسیله یا ابزاری است برای دستیابی به این هدف. استنتاج عملی دلیل آن را برما روشن می کند که چرا من مطلق جز-من را همچون چیزی حدگذار و اثرگذار در منِ کرانمند فرا می نهد؛ و این ما را به قلمرو علم اخلاق می کشاند. در واقع، نظریه های فیشته در بابِ حقوق و اخلاقیات دنباله ای است از استنتاج عملی چنانکه در ذات نظریهٔ علم نهفته است. چنانکه یادآور شدیم، فلسفهٔ فیشته از بنیاد یك ایده باوریِ اخلاقیِ پویا است.

اینجا امکان بحث دربارهٔ همهٔ مراحل استنتاج آگاهی از نظر فیشته نیست، و اگر ممکن نیز می بود چندان دلپذیر نمی بود. اما در دو بخش بعدی برخی از جنبه های استنتاجهای نظری و عملی فیشته را یادخواهیم کرد تا آنکه به خوانندگان سررشته ای از خط فکری فیشته داده باشیم.

۹. استنتاج نظری

در سیستم ایده باورانهٔ فیشته سرانجام همهٔ کردوکارها را می باید به من نسبت داد، یعنی به من مطلق، و جز-من می باید تنها به خاطر آگاهی وجود داشته باشد. زیرا پذیرفتن ایدهٔ وجودِ [چیزی به نام] جز-من، آنچنانکه یکسره وجودی مستقل از هرگونه آگاهی داشته باشد و در من اثرگذار باشد، پذیرفتن دوبارهٔ همان ایدهٔ [وجود] «شیءِ در ذات خویش» و رها کردن ایده باوری است. در

عین حال، بدیهی است که ازدیدگاه آگاهی معمولی، فرق است میان نمود[شیء] و شیءِ[درذات خود]. ما خودبه خود باورداریم که اثر پذیر از اشیائی هستیم که مستقل از من وجود دارند و همهٔ ظواهر این باور را چنانکه باید توجیه می کنند. ازاینرو، فرض است برفیشته که، به شیوه ای سازگار با وضع فکری ایده باورانه، نشان دهد که دیدگاه آگاهی معمولی چگونه پدید می آید و چگونه از این دیدگاه باورِ خود به خودِ ما به وجود یك **طبیعت** عینی به یك معنا درست است. زیرا هدف فلسفهٔ ایده باور شرح واقعیات آگاهی براساس اصول ایده باوری است نه انکار آن واقعیات.

بدیهی است که فیشته می باید در **من** این توانایی را ببیند که بتواند ایدهٔ وجود جز-منی مستقل از **من** را پدیدآورد، حال آنکه در واقع پشتوانهٔ این **جز-من** همان **من** است، آنچنانکه کردوکارِ **جز-من** درنهایت چیزی جز همان کردوکار **من** نیست. و همینگونه بدیهی است که این توانایی می باید به **من مطلق** نسبت داده شودنه به من فردی، و **من مطلق** می باید خود به خود و ناگزیر و ناآگاهانه دست اندرکار باشد. به زبان ناپخته می توان گفت که چون آگاهی پای به صحنه بگذارد، کار[**من مطلق**]می باید به انجام رسیده ودرزیر سطح آگاهی رخ داده باشد. وگرنه باورخود به خود ما به وجود طبیعتی مستقل از **من** توضیح پذیر نخواهد بود. **طبیعت** می باید چیزی فراداده شده باشد. تنها فیلسوف است که درباریك اندیشی برین خویش می تواند ردِّ کردوکارزایایِ **من مطلق** را، که به خودی خود و ناآگانه رخ می دهد، بگیرد و بازپیماید. برای غیرفیلسوف و برای آگاهی تجربیِ خود فیلسوف نیز جهان طبیعی چیزی فراداده شده است و وضعی است که من کرانمند خود را درآن می یابد.

فیشته این توانایی را تواناییِ انگارش[۷۴] می نامد ویا دقیقتر، توانایی زایای انگارش یا توانایی انگارش زایا. توانایی انگارش درفلسفهٔ کانت نیز نقشی برجسته دارد ومیان توانایی ادراك حسی و فهم پیوندی ناگسستنی برقرار می کند. اما نزد فیشته در پایه گذاری آگاهی معمولی یا تجربی نقشی اساسی دارد. البته این توانایی نیروی سومی افزون بر**من** و **جز-من** نیست؛ بلکه همانا کردوکارِ **من**، یعنی **من مطلق**، است. از نوشته های نخستینِ فیشته گهگاه چنین برمی آمد که وی درین باب از کردوکار من فردی سخن می گوید، اما هنگامی که وی سیراندیشهٔ خویش را بازمی نگرد، به اعتراض می گوید که هرگز چنین مقصودی نداشته است.

فیشته در آنچه خود تاریخ عملی آگاهی می نامد، **من** را چنانِ تصویر می کند که خود به خود برکردوکارخویش حدمی گذاردوبدینسان خودراهمچون چیزی کُنش پذیر واثر پذیر فرامی نهد. حالت آن حالتی است مانند حس کردن. اما **من** کردوکارخودرادوباره ازسرمی گیردوحس کردن را عینیت می بخشد. بدین معنا که من، درکردوکارشهودی خویش، که متوجه به عالم خارج است،

74. imagination

خودبه خود احساس را به یك جزـمن مربوط می داند و این عمل بنیادِ فرق میان بازنمود یا انگاره و شیء را می گذارد. در آگاهی تجربی، خودِ کرانمند فرقِ میان انگاره و شیء را فرق میان یك طورِ ذهنی و یك شیء می داند که مستقل از کردوکار ذهن وجود دارد، زیرا که این آگاهی از این واقعیت بی خبر است که فراافکنیِ جزـمن کارِ آن انگارش زایایی است که در ساحتِ زیرـآگاهی عمل می کند.

و اما، آگاهی نه تنها به یك جزـمن بی حدومرز که به اشیاءِ معین و جدا از هم نیاز دارد. و اگر قرار است که اشیائی وجود داشته باشند که از یکدیگر بازشناختنی باشند، می باید فضای مشترکی درکار باشد که درآن و نسبت به آن، اشیاء جز یکدیگرِ باشند. از اینرو، قدرتِ انگارش مکان را همچون صورتی از شهود می آفریند که گسترده و پیوسته و بی نهایت تقسیم پذیر است.

همینگونه، می باید سلسله هایی بازگشت ناپذیر از زمان در کار باشد چنانکه اعمال پیاپی شهودی را ممکن گرداند و اگر یك عمل شهودی خاص در لحظه ای روی می دهد، هر امکان دیگری ازشهود تا آنجاکه به این لحظه مربوط می شود، ازصحنه خارج شود. ازینرو، انگارش زایا به آسانی زمان را همچون صورتِ دومین شهود فرامی نهد. نیازی به گفتن نیست که صورتهای مکان و زمان ازراه کردوکار من ناب یا مطلق خودبه خود پدید می آید نه آنکه آگاهانه و سگالیده فرانهاده شود.

و اما، ضرورت پرورش آگاهی آنست که آنچه فراوردهٔ انگارشِ آفریننده است حدود روشنتری بیابد و این کار به یاری قوه های فهم[75] و داوری[76] به انجام می رسد. در ساحت فهم، من بازنمودها (صورتهای ذهنی) را به صورت مفهومها «تثبیت» می کند، حال آنکه قوّهٔ داوری این مفاهیم را به موضوعها (اُبژه های) *اندیشه*[77] بدل می کند، بدین معنا که آنها نه تنها در فهم که *برای* فهم وجود خواهند داشت. بنابراین، برای رسیدن به فهم کامل هم به [قوهٔ] فهم نیاز هست هم به قوّهٔ داوری. «اگر چیزی در فهم وجود نداشته باشد قوهٔ داوری هم وجود نخواهد داشت: و بی قوهٔ داوری، چیزی در فهم برای فهمیدن وجود نخواهد داشت...» شهود حسی به اشیاءِ جزئی چسبیده است؛ اما در ساحت فهم و داوری است که برآهنجش[78] (تجرید) از اشیاءِ جزئی و ساختن و پرداختن حکمهای کلی پدید می آید. بدینسان، در تاریخ عملی آگاهی من را می بینیم که به مرتبه ای فراتر از کردوکارِ ناآگاهانهٔ انگارشِ زایا، و از این راه به نوعی آزادی حرکت، دست می یابد.

واما، خودآگاهی برای رسیدن به کلیّت محض، به قوّه ای بیش از قوهٔ برآهنجش (تجرید) [مفاهیم] از اشیاءِ جزئی نیاز دارد. نیاز او به قوهٔ برآهنجش از اشیاءِ (اُبژه ها) بطور کلی، بدان خاطر است که به باریك اندیشی دربارهٔ ذهن (سوژه) برسد. و این قوهٔ برآهنجش مطلق همانست

75. understanding 76. judgment 77. *thought* objects 78. abstraction

که فیشته **عقل**[79] می نامد. هنگامی که **عقل** قلمرو جز-من را برمی آهنجد، **من** است که باقی می ماند، و آنگاه است که به خودآگاهی رسیده ایم. اما نمی توان [رابطهٔ] من-شیء[80] را از میان برداشت وخود را در [سپهر] آگاهی با من-ذهن[81] یکی کرد. یعنی باید گفت که خودآگاهی ناب، که درآن من-ذهن سراپا برخودنمایان شود، آرمانی است دست نیافتنی که بدان تنها نزدیك می توان شد. «فردهرچه به خود (همچون عین [ابژه]) باریکتر بیندیشد، خودآگاهی تجربی او به خودآگاهی ناب نزدیکتر خواهد شد.»

البته، این قوهٔ عقل است که فیلسوف را به درك **من ناب**[82] توانا می کند و نیز به وی توان آن را می بخشد که کردوکار آفرینندهٔ آن را درجهت دستیافت به خودآگاهی، بازپیمایی کند. اما دیدیم که شهود عقلیِ **من مطلق** هرگز بری از آمیختگی با عناصر دیگر نیست. حتا فیلسوف نیز توانایی آن را ندارد که به آنچه فیشته خود-آگاهی ناب می نامد، دست یابد.

۱۰. استنتاج عملی

استنتاج عملی آگاهی، گویی به فراپشت کارکردِ انگارشِ زایا می رود وزمینهٔ آن را درسرشت **من مطلق** پدیدار می کند که همان کردوکار بیکران است. البته، هرگاه از کردوکار سخن می گوییم، بدیهی است که مرادمان کردوکار برای رسیدن به چیزی است. یعنی باید گفت که ما وجود **جز-من** را مفروض داشته ایم. اما اگر از **من مطلق** همچون کردوکار بیکران بیاغازیم، بدیهی است که وجود **جز-من** را نمی توانیم پیشاپیش مفروض بداریم، زیرا که این کار به معنای بازآوردن «شیءِ درذات خویشِ» کانت است. در عین حال، فیشته تأکید می کند که این کردوکار نیازمند حرکت مخالفی است، یعنی کردوکار مخالفی، مانعی یا سدی. زیرا [**من مطلق**] اگر به مقاومتی، به سدی یا به مانعی، برنمی خورد، چه بسا خرسند می شد و به صورت کردوکار پا به میدان نمی نهاد. اما **من مطلق** نمی تواند به کردوکار خویش، که عین وجود آنست، پایان دهد. ازینرو، ذاتِ **من مطلق** فرانهادن **جز-من** را از راه انگارش زایا لازم می آورد، یعنی، از راه **من مطلق** در حال کردوکارِ «واقعی» خویش.

قضیه را می توان اینگونه بیان کرد. **من مطلق** را می باید همچون کردوکار تصور کرد و این کردوکار اساساً کاروکوششی است بیکران. و اما کاروکوشش، به نظر فیشته، چیره شدن [برچیزی] را دربردارد و برای چیرگی مانعی می باید درمیان باشد تا برآن چیره شد. ازینرو، **من** می باید **جز-من** را فرانهد، یعنی **طبیعت** را همچون مانعی که می باید برآن چیره شد یا سدراهی که می باید از آن برگذشت. به عبارت دیگر، **طبیعت** وسیله ای است یا ابزاری ضروری برای **من** تا به خود تحقق بخشد. **طبیعت** میدانی است برای عمل.

---

79. reason (Vernunft) 80. ego - object 81. ego - subject 82. pure ego

ولی، فیشته از ایدهٔ من همچون کردوکار یکراست به سوی فرانهادنِ جز-من نمی رود، بلکه نخست به این بحث می پردازد که این کردوکار شکل معیّنِ انگیزش یا رانشی در زیر ساحت آگاهی به خود می گیرد و این انگیزش همانست که «نزد من» به صورت احساس وجود دارد. واما، انگیزش یا رانش، چنانکه فیشته می گوید، می خواهد به صورت علّت درآید و در چیزی بیرون از خویش اثر کند. اما اگر آن را تنها یك انگیزش [درونی] بدانیم و نه بیش، نمی تواند در چیزی اثر کند. ازینرو، احساسِ انگیختگی یا رانش احساس دربند بودن است، احساس ناتوانی است، احساس برخورد با مانع است. و احساس من ناگزیر از آنست که جز-من را همچون یك «چیزناشناختهٔ» احساسی، همچون یك مانع یا سدِ راه احساسی، فرانهد. و آنگاه انگیزش درونی می تواند به صورت «انگیزش به سوی هدف (اُبژه) درآید.»

جای آنست که بگوییم احساس برای فیشته اساس تمامی باور او به واقعیت است. من انگیزش یا رانش [درونی] را همچون نیرویی احساس می کند که با مانع روبرو شده است. احساس نیرو واحساس برخورد با مانع همپای یکدیگر می روند. و این احساس کلّی بنیان باور به واقعیت است. «بنیاد تمامی واقعیت اینجاست. تنها ازراه رابطهٔ احساس با من است که... [وجود] واقعیت برای من ممکن می شود، [این واقعیت] خواه من باشد خواه جز-من.» باور به واقعیت سرانجام براحساس بنانهاده شده است نه بر هیچ حجّت نظری (تئوریك).

واما، احساس انگیزش [درونی] همچون نیرو، نمایندهٔ درجه ای ابتدائی از اندیشیدن است. زیرا که من خود همان انگیزشی است که به احساس درآمده است. ازینرو، احساس کردن عبارتست از خود را احساس کردن، و فیشته در بخشهایی پیاپی از استنتاج عملی آگاهی، این اندیشه را دنبال می کند و بسط می دهد. برای مثال، می بینیم که انگیزش یا رانش شکلی مشخصتر به خود می گیرد و به صورت انگیزشها یا خواهشهای جداگانه درمی آید و احساسهای مشخصی از خشنودی در من بسط می یابد. اما از آنجا که من کردوکار بیکران است، نمی تواند به هیچ خشنودی خاص یا گروهی از خشنودیها قانع شود و می بینیم که ازراه کردوکار آزادانهٔ خویش به سوی هدفی آرمانی دست می یازد. اما این هدف همواره واپس می رود. براستی هم، اگر که من کردوکارِ بیکران یا بی پایان باشد می باید که چنین کند. بنابراین، سرانجام به کنشی می رسیم که خود غایت خویش است. اگرچه فیشته در نظریهٔ اخلاقیِ خویش نشان می دهد که کردوکار بیکرانِ من مطلق پس از دستیابی به آزادی کامل و دردست گرفتن عنان اختیار خویشتن است که به سرانجام می رسد، البته سرانجامی نسبی که ازراه سلسله ای ازاعمال اخلاقی معیّن در جهان که او خود فرامی نهد وازراهِ، باصطلاح، واگرداندن ومتوجه کردن رسالتهای اخلاقیِ ذهنهای کرانمند به سوی یك هدف آرمانی به دست می آید.

دنبال کردن جزء به جزءِ بسط استنتاجِ عملی آگاهی نزد فیشته، چنانکه همه می دانند، سخت دشوار است. اما بخوبی آشکار است که من از آغاز نزد او منی است کوشا در جهت اخلاق. یعنی

باید گفت که بالقوه چنین است و تحقق بخشیدن به سرشت بالقوهٔ من است که فرانهادن جز-من و تمامی کاروکوششِ انگارش زایا را می طلبد. چنانکه گفتیم، در پس کردوکار نظریِ من طبیعتِ آن نهفته است، طبیعتی کوشا، طبیعتی که همان انگیزش یا رانش است. برای مثال، تولیدِ بازنمود (صورتهای ذهنی)[۸۳] کارِ قوّهٔ نظری است، نه قوّهٔ عملی یا انگیزش. اما لازمهٔ این کار وجود آن رانه ای است که کشش به سوی تولید بازنمودها از اوست. بعکس، فرانهادن جهان حسی ضروری است تا آن کاروکوشش یا رانش بنیادی به صورت مشخصِ کردوکارِ اخلاقی آزاد و متوجه به یك هدف آرمانی، درآید. بدینسان، این دو استنتاج مکمّل یکدیگرند، اگرچه استنتاج نظری بیان نهایی خود را دراستنتاج عملی می یابد. بدین معنا فیشته به شیوهٔ خود می کوشد به خواسته های کانت درباب پیشینگیِ عقل عملی پاسخ گوید.

همچنین می توانیم گفت که فیشته دراستنتاج عملی آگاهی می کوشد تا بردوگانگی موجود در فلسفهٔ کانت میان طبیعت والا و پست انسان چیره شود، یعنی بردوگانگی میان انسان همچون موجودی که احکام اخلاقی را به کار می بندد و انسان همچون کلافی از غریزه ها و انگیختارها.[۸۴] زیرا که این همان رانهٔ بنیادیِ یگانه است که گویی، فراز تا کردوکارِ آزادانهٔ اخلاقی، صورتهای گوناگون به خود می گیرد. به عبارت دیگر، فیشته زندگی اخلاقی را سر برآورده از درون زندگی غریزه ها و انگیختارها می بیند نه چیزی رویاروی آن؛ وحتا در ساحت اشتیاق و خواهش جسمانی نیز شکل نخستینِ دستور مطلق [اخلاقی] را می یابد. وی، البته، در اخلاقیات خویش جایی برای این واقعیت بازمی گذارد که ممکن است میان ندای وظیفه و خواسته های نفسانی کشاکشی باشد، و چه بسا چنین نیز هست، اما می کوشد که مسئله را درچارچوب بینش یگانه ای از کردوکار من بطورکلی، حل کند.

۱۱. نکته هایی در باب استنتاج آگاهی از دید فیشته

نظریهٔ فیشته درباب استنتاج آگاهی می تواند ازیك دیدگاه بازنمودی سیستمانه از شرایط آگاهی، چنانکه مامی شناسیم، به نظر آید. واگر به شیوه ای جز این بدان بنگریم، طرح پرسشهایی درباب روابط زمانی یا تاریخی میان شرایط گوناگون [آگاهی]، جایی در این بحث نخواهد داشت. برای مثال، فیشته رابطهٔ ذهن-عین (سوژه-اُبژه) را برای آگاهی شرط اساسی می داند. وبنابراین، هم ذهن و هم عین، هم من و هم جز-من، می باید در میان باشند تا آگاهی در میان آید. ترتیب تاریخی پیدایش این شرایط چیزی از اعتبار این گفته نمی کاهد.

باری، همچنانکه گذشت، استنتاج آگاهی در عین حال علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه نیز هست، و من ناب را باید کردوکارِ زَبَر فردی و حدناپذیر دانست، یعنی همان باصطلاح من مطلق.

83. presentation (Vorstellung) 84. impulses

ازینرو، جای آنست که پژوهندهٔ فلسفهٔ فیشته بپرسد که این فیلسوف آیا بر آنست که منِ مطلق عالم محسوس را پیش از منِ کرانمند فرامی نهد یا آنکه آن را همزمان با آن یا ازطریق آن فرامی نهد؟

دست کم در نگاه نخست این پرسش چه بسا ابلهانه بنماید. می توان گفت که دیدگاهِ زمان نگر یا تاریخی نزد فیشته شرط پیشین تشکیل آگاهی تجربی است. بنابراین، استنتاج برینِ آگاهی تجربی ناگزیر از ترتیب زمانی و تاریخی بر می گذرد ودرمقام استنتاج منطقی، اززمان فارغ است. گذشته از این، زنجیرهٔ زمانی نیز خود امری استنتاجی است. فیشته نمی خواهد منکر دیدگاه آگاهی تجربی در باب پیشینگی طبیعت بر خویشتنهای محدود شود، اما سر وکار او با بنیاد [عقلی] بخشیدن به آنست نه انکار آن.

اما ماجرا به این سادگیها هم نیست. در فلسفهٔ کانت این ذهن انسانی است که در جهتِ بخشیدن صورتِ پیش اندر[85] خویش به واقعیتِ پدیدار کوششی سازنده دارد. آری، دراین کوشش، ذهن خود به خود و ناخودآگاه عمل می کند، ودرمقام ذهن به خودی خود، درمقام سوژه به خودی خود، عمل می کند نه در مقام ذهن این یا آن کس. اما با اینهمه این ذهن بشر است که می گویند چنین کوششی می کند نه ذهن خدا. واگر «شيء درذات خویش» را ازمیان برداریم ومنِ برین کانت را همان من مطلق متافیزیکی بگیریم، جای آنست که بپرسیم آیا من مطلق طبیعت را بی واسطه فرامی نهد یا ازطریق سطوح زیرین آگاهی بشری. سرانجام، استنتاج فیشته ازآگاهی بارها شقّ دوم را پیش می کشد، و اگر مقصود فیلسوف براستی همین باشد، با مشکلی آشکار رودررو ست.

خوشبختانه، فیشته به این پرسش با زبانی روشن پاسخ می گوید. وی در آغاز استنتاج عملی آگاهی توجه را به سوی تناقضی ظاهری جلب می کند. ازسویی من درمقام عقل بر جز-من تکیه دارد. ازسوی دیگر، گفته می شود که من جز-منِ را معین می کند وبدینسان می باید از آن مستقل باشد. تناقض اینگونه حل می شود (یعنی، نشان داده می شود که ظاهری است) که دریابیم من مطلق جز-من را، که درون صورت ذهنی (جز-منِ فرانموده[86]) داخل می شود، بی میانجی تعیّن می بخشد، در حالی که من را در مقام عقل (من در مقام فرانماینده[87]) *بامیانجی*، یعنی از راه جز-من، تعیّن می بخشد. به عبارت دیگر، من مطلق جهان را نه ازراه من کرانمند بلکه بی میانجی فرامی نهد. درپاره ای ازگفتارها دربارهٔ *واقعیات آگاهی* آشکارا همین را می گوید که هم اکنون بهٔ آن اشاره کردیم. «پیش از این جهان مادّی را همچون محدودیت مطلقی برای قدرت زایای انگارش استنتاج کردیم، اما هنوز بروشنی نگفته ایم که آیا این قدرت زایا همانا خود-نمایانگریِ یك زندگانی در مقام زندگانی [کلی] است یا آنکه نمایانگریِ زندگانی فردی است؛ یعنی اینکه جهان مادّی فرانهادهٔ یك زندگانیِ یگانه با خویش است یا فرانهادهٔ فرد درمقام فرد است... این نه

85. *a priori* 86. das vorzustellende Nicht-Ich 87. das vorstellende Ich

فرد در مقام فرد بلکه آن زندگانی یگانه است که اشیاءِ جهان مادی را شهود می کند.»

فیشته با بسط دامنهٔ این دیدگاه ناگزیر از آنست عزیمتگاه کانتی خویش را رها کند و من ناب، یعنی آن مفهومی که ازراه باریک اندیشی در آگاهی بشری بدان رسیده ایم، می باید به وجود مطلق بدل شود که خود را درجهان می نمایاند. و این راهی است که فیشته در فلسفهٔ پسین خویش در پیش می گیرد و گفتارهایی دربارهٔ *واقعیات آگاهی* به همین دوره تعلق دارد. اما، همچنانکه خواهیم دید، وی هرگز براستی نمی تواند این نردبامی را که با آن بر بام ایده باوری متافیزیکی بر آمده است با لگد سرنگون کند. واگرچه بروشنی چنین می اندیشد که **طبیعت** همچون میدان کردوکار اخلاقی فرانهادهٔ **مطلق** است، تا پایان همچنان باوردارد که جهان تنها ازراه آگاهی و برای آن وجوددارد. بنابراین، با وجود انکار آشکار او از اینکه اشیاءِ مادّی فرانهادهٔ «فرد همچون فرد» هستند، وضع او مبهم باقی می‌ماند. زیرا اگرچه می گوید که آگاهی همانا آگاهی **مطلق** [به خویش] است، بازمی گوید که **مطلق** ازراه انسان به خودآگاه است نه به خودی خود و جدا از انسان.

فصل ۳

فیشته
(۲)

۱. اشارتهایی در سرآغاز

در بخش زندگانی فیشته و نوشته هایش دیدیم که وی *بنیاد حقوق طبیعی* را در ۱۷۹۶ نشر کرد، یعنی دو سال پیش از نشر *سیستم علم اخلاق*. وی بر آن بود که نظریهٔ حقوق و جامعهٔ سیاسی را می توان، و می باید، جدا از استنتاج اصول اخلاق، استنتاج کرد. این بدان معنا نیست که فیشته در اندیشهٔ آن بود که این دو شاخه از فلسفه هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند. زیرا نخست آنکه، این دو استنتاج ریشه در مفهومِ **خود** دارند، و **خود** همانا کوشندگی و کوشش آزادانه است. دودیگر آنکه، سیستم حقوق و جامعهٔ سیاسی زمینه ای برای کاربست قانون اخلاقی فراهم می کند. اما فیشته بر آن بود که میدان پژوهش او بیرون از اخلاق است، بدین معنا که این [زمینهٔ حقوق و جامعهٔ سیاسی] از اصل اساسی اخلاق استنتاج نمی شود، بلکه آن قالبی است که قانون اخلاقی را در درون آن و نسبت به آن به کار می توان بست. برای مثال، انسان می تواند نسبت به **دولت** وظایف اخلاقی داشته باشد و **دولت** می باید آن شرایطی را فراهم آورد که در آن حیات اخلاقی رشد تواند یافت. ولی **دولت** خود آن چاره یا وسیلهٔ ضروریِ فرضی است که برای نگاهبانی و پشتیبانی از نظام حقوق، استنتاج می شود. اگر طبع اخلاقی بشر بکمال رشد یابد، **دولت** از میان خواهد رفت. و نیز، اگرچه حق مالکیت خصوصی از علم اخلاق پایندانیِ (ضمانت) بیشتری برای خود دریافت می کند، استنتاج نخستینِ آن می باید از اخلاقیات جدا باشد.

یك دلیل عمدهٔ اینکه چرا فیشته چنین فرقی میان نظریهٔ حقوق و نظریهٔ سیاسی از سویی و علم اخلاق از سوی دیگر می گذارد آنست که وی سر و کار علم اخلاق را با اخلاق درونی می داند، یعنی با وجدان و اصل صوری اخلاق، حال آنکه نظریهٔ حقوق و جامعهٔ سیاسی با روابط بیرونی میان مردمان سر وکار دارد. بعلاوه، فیشته منکر آنست که نظریهٔ حقوق را بتوان علم اخلاق کاربُردی شمرد، بدین معنا که نظریهٔ حقوق را بتوان کاربستِ قانون اخلاقی دانست. این واقعیت که من حقی دارم بدان معنا نیست که ناگزیر از به عمل درآوردنِ آن هستم. زیرا مصلحت عام چه بسا گهگاه

خواهان آن باشد که کاربست حقوق محدود باشد یا از آن جلوگیری شود. اما قانون اخلاقی بی چون وچرا است: بی چون وچرا می گوید: «چنین کن» یا «چنان مکن». ازینرو، سیستم حقوق از قانون اخلاقی برکشیدنی نیست، اگرچه ما از نظر اخلاقی ناچار از رعایت نظام حقوقیی هستیم که در جامعه برقرار است. بدین معنا قانون اخلاقی پایهٔ حقوق را استوارتر می کند، اما سرچشمهٔ نخستینِ آن نیست.

به عقیدهٔ هگل، فیشته براستی نتوانست از اخلاقیات کانت، که صوری بود، بگذرد، اگرچه زمینهٔ این کار را فراهم کرد. و این هگل بود نه فیشته که مفاهیم حق، اخلاق درونی، وجامعه را درمفهوم کلی زندگانیِ اخلاقی بشر یگانه کرد. و اما دلیل اصلی آنکه من در بخش نخستین از این فصل برسر این نکته بازایستاده ام که فیشته چگونه میان نظریهٔ حقوق و نظریهٔ اخلاق فرق می گذارد، آنست که، به گمان من، پیش از پرداختن به شرح نظریهٔ حقوق ودولت نزد این فیلسوف می باید به نظریهٔ اخلاقی او پرداخت. وگرنه چه بسا این اندیشهٔ خطا پیش آید که فیشته نظریهٔ حقوق را استنتاج شده از قانون اخلاقی می داند.

۲. وجدان اخلاقی همگانی و علم اخلاق

فیشته می گوید، آدمی می تواند از طبع اخلاقی خود، از فرمانبرداری خود از یك حکم اخلاقی، از دو راه آگاه شود. در مرحلهٔ نخست، درساحت وجدان اخلاقی عام، بدین معنا که از راه وجدان خویش از یك حکم اخلاقی آگاه شود که به وی می گوید چنین کن یا چنان مکن. و همین هشیاری بی میانجی برای آگاهی از وظایف خود و برای رفتار اخلاقی، چنانکه باید، بسنده است. درمرحلهٔ دومین، آدمی می تواند وجدان اخلاقی عادی را چیزی فراداده بینگارد و در بنیادهای آن پژوهش کند و برکشیدن سیستمانهٔ وجدان اخلاقی از ریشه های آن درخویشتن خویش همان علم اخلاق است که «دانایی دانشورانه» فراهم می آورد. این دانایی دانشورانه، البته، همه چیز را، به یك معنا، همانگونه که بوده است به خود وامی گذارد. این دانایی تعهدی پدید نمی آورد، و نیز دسته ای تازه از وظایف را جانشین وظایفی که شخص هم اکنون ازراه وجدان از آنها آگاه است، نمی کند و به کسی طبع اخلاقی نمی بخشد، اما وی را در فهم طبع اخلاقیِ خویش توانا می کند.

۳. طبع اخلاقی بشر

و اما مراد از طبع اخلاقی بشر چیست؟ فیشته می گوید که در انسان رانشی به سوی انجام دادن برخی کارها هست که جز انجام دادن همان کارها، بی هیچ منظور یا هدف خارجی، و نیز دست نزدن به کارهایی که جز دست نزدن بدانها باز بی هیچ منظور یا هدف خارجی، هدفی در میان نیست وطبع بشری تا بدانجا که این رانش ناگزیر خود را در درون او پدیدار می کند، همانا «طبع اخلاقی یا

فضیلت شناسِ» اوست. فهم بنیادهای این طبع اخلاقی وظیفهٔ علم اخلاق است.

من همانا کردوکار است و تلاش. و همچنانکه در بررسی استنتاج عملی وجدان دیدیم، شکل اساسیی که آن کردوکار و تلاشِ تشکیل دهندهٔ من به خود می گیرد همان انگیختار[1] یا رانهٔ[2] زیر ـ آگاهی[3] است. بنابراین، از یك دیدگاه، بشر سیستمی از انگیختارها است، و آن انگیختاری که به تمامی این سیستم می توان نسبت داد همانا خویشتن ـ پایی[4] است. از این دیدگاه، بشر را می توان فراوردهٔ سازمان یافتهٔ **طبیعت** دانست. ومن در مقام کسی که به خویش همچون سیستمی از انگیختارها هشیار است، می توانم گفت که «من خویشتن را همچونِ فراوردهٔ سازمان یافتهٔ **طبیعت** می یابم.» یعنی باید گفت که من هنگامی که خود را همچون عین (اُبژه) در نظر می گیرم خود را اینچنین فرامی نهم یا دربارهٔ خود چنین حکم می کنم.

اما انسان همچنین عقل نیز هست، یعنی یك ذهنِ دارای آگاهی و «من» در مقام ذهنِ دارای آگاهی بضرورت بدان می گراید یا وادار می شود که خود را تنها از راه خود تعیّن بخشد؛ یعنی [ذهن آگاه] تلاشی است در پی آزادی و استقلال کامل. بنابراین، انگیختارها و خواهشهای طبیعی بشر را، که به بشر همچون فراوردهٔ طبیعت تعلق دارند و از راه ارتباط با یك شیءِ معیّن طبیعی در پی خرسند کردن خویشند و درنتیجه به نظر می رسد که به شیءِ وابسته اند، رویاروی آن انگیختار روحانیِ من می نهیم که عقل است، یعنی رویاروی انگیختاری که در پی خودمختاری کامل است. ما از خواهشهای پست و خواهشهای والا سخن به میان می آوریم، از قلمر و جبر و قلمر و آزادی، و در طبع بشری به یك دوپارگی اشاره می کنیم.

فیشته، البته، منکر ارزش این فرقِ گذاریها نیست، زیرا از این راه از دودیدگاه به انسان می توان نگریست، هم همچون عین (ابژه) و هم همچون ذهن (سوژه) و چنانکه دیدیم، من به خود همچون شیئی در **طبیعت**، همچون فراوردهٔ سازمان یافتهٔ **طبیعت** آگاهی می یابم، ومی توانم به خود نیز همچون ذهنی هشیار باشم که نزد آگاهیِ آن، **طبیعت**، و از جمله خود نیز همچون عین، وجود دارد. تا بدینجا فرق گذاری کانت میان وجه پدیدار (فنومنال) و وجه عقل ـ بنیاد (نومنال) انسان موجّه می شود.

در عین حال، فیشته تأکید می کند که این فرق گذاری نهایی نیست. برای مثال، انگیختار طبیعی که در پی خشنود کردن خویش است و انگیختار روحانی که در پی آزادی و استقلال کامل است از دیدگاه برین (ترانساندانتال) یا از دیدگاه پدیدار (فنومنال)، جز یك انگیختار نیست. خطای گرانی است اگر گمان کنیم که انسان همچون فراوردهٔ سازمان یافتهٔ طبیعت، قلمر و حرکتهای مکانیکی (مکانیسم) است وبس. چنانکه فیشته می گوید، «من از آن رو گرسنه نمی شوم که برایم خوراك وجود دارد، بلکه شیءِ خاصی برای من خوراك می شود از آن رو که من گرسنه ام.»

---

1. impulse 2. drive 3. infra - conscious 4. self - preservation

اندامه (اورگانیسم) وجود خویش را باوردارد: گرایش او به کوشش است. و دراساس، همین انگیزش به خودکوشی است که دوباره به صورت انگیختار روحانی در جهت تحقق آزادیِ کامل پدیدارمی شود. زیرا چنین انگیختار اساسی با خرسندیِ گذرای حسّی آرام نمی گیردوخاموشی نمی پذیرد، بلکه چنانست که گویی به سوی بیکران یازیده می شود. البته، درست است که این انگیختار اساسی یا کوشش بدون آگاهی نمی تواند صورت انگیختارروحانی برتر به خودبگیرد. آگاهی، براستی، آن راستایی است که بشر را از بشر جدا می کند، یکی بشری که فراوردهٔ سامان یافتهٔ طبیعت است ودیگری بشری که من عقلانی است، روح است. ولی ازدیدگاه فلسفی سرانجام جزیك انگیختار در کار نیست وانسان هم ذهن (سوژه) است وهم عین (اُبژه). «انگیختار من همچون موجودی طبیعی وگرایش من همچون روح ناب آیا دوانگیختار جداگانه است؟ نه، از دیدگاه برین این دو جزیك انگیختار اصلی نیستند، یعنی همان انگیختاری که وجود مرا تشکیل می دهد، اما ازدوجه گوناگون به آن نگریسته شده است. یعنی باید گفت، من ذهن-عین ام ودر همانستی وجدایی ناپذیری آندوست که وجود حقیقی من تشکیل می شود. اگرمن خودرا یك عین بینگارم که قوانین شهود حسّی و اندیشهٔ برهانی برآن فرمانروا است، آنگاه آنچه هم اکنون انگیختار یگانهٔ من است، برای من یك انگیختار طبیعی می شود، زیرا ازاین دیدگاه من خودهمان طبیعتم. اگر که خودرا یك ذهن بینگارم، آن انگیختار برای من یك انگیختارروحانی ناب می شودو یا قانون خودمختاری. بنیاد تمامی پدیده های من همانا دادوستد این دوانگیختار با هم است واین نیز براستی رابطهٔ دادوستدیِ *یك انگیختار و همان انگیختار با خویش است.*»

این نظریهٔ یگانگی انسان ازجهت آنکه جزیك انگیختار نیست، بازتاب مهمی روی علم اخلاق دارد. فیشته میان آزادی صوری وآزادی مادی فرق می گذارد. آزادی صوری تنها به حضورآگاهی نیازدارد. اگر کسی همیشه ازانگیختار طبیعی، که روی به سوی لذت دارد، پیروی کند، درصورتی دراین کار آزاد خواهد بود که این کاررا آگاهانه وسگالیده کند.[5] واما، آزادی مادّی درسلسله ای از کردارها پدیدارمی شود که گرایششان به استقلال کامل «من» است، یعنی در کردارهای اخلاقی. حال، اگر بر این فرق تکیه کنیم، با این مسئله روبرو خواهیم بود که چگونه به کردار اخلاقی درونه ای (محتوایی) بدهیم. زیرا ازسویی باکردارهایی روبروهستیم که برحسب انگیختارطبیعی انجام می شوندوبا رویکردی که به اشیاءِ خاص دارند محدود ومعیّن می شوند، وازسوی دیگر با کردارهایی که هیچ رویکردی به اشیاءِ خاص ندارند وازآنها حدومرز نمی پذیرند وتنها برحسب ایدهٔ آزادی به خاطر آزادی انجام می شوند. واین ردهٔ دوم از کردارها یکسره بی حدومرز به نظر

---

۵. درانسان کارکردهایی هست، مانند گردش خون، که انسان ازآنها نه بی میانجی که بامیانجی آگاه است. ونمی توان گفت برآنها نظارتی دارد. اما فیشته برآنست که هنگامی که من ازیك انگیختار یا خواهش بی میانجی آگاه باشم، دربرآوردن یا برنیاوردن آن آزادم.

می آیند. اما فیشته بر آنست که می باید همنهادی (سنتزی) پدید آوریم پاسخگوی این واقعیت که انگیختار یا گرایشی که طبیعت انسانی را تشکیل می دهد، در نهایت جز یك انگیختار نیست. انگیختار پست تر یا شکل پست ترِ یك انگیختار می باید غایت خود، یعنی لذت، را فدا کند، در حالی که انگیختار والاتر یا شکل والاترِ یك انگیختار می باید نابیِ خود را فدا کند، یعنی این را که هیچ چیزی بر آن حدومرز نمی گذارد.

ایدهٔ فیشته ازچنان همنهادی با این زبان تجریدی چه بسا بی نهایت گنگ به نظر آید. امامفهوم بنیادی آن چنانکه باید روشن است. برای مثال، کسی از عمل کنندهٔ اخلاقی نمی خواهد از همهٔ کردارهایی که انگیختار طبیعی اورا بر آن می دارد، همچون خوردن و نوشیدن، دست بردارد. کسی از او نمی خواهد بکوشد تا همچون روحِ بی جسم زندگی کند. بلکه از او می خواهند که کردارهایش تنها برای برآوردنِ نیازهای فوری نباشد. بلکه هر کرده ای می باید حلقه ای از زنجیره ای باشد که رو به سوی آن هدف آرمانی داشته باشد که انسان همچون ذهنیّتی روحانی فراروی خود می نهد. انسان تا بدانجا که درپی برآوردن این خواسته است سرشت اخلاقی خودرا واقعیت می بخشد.

البته، نتیجهٔ این امر آنست که زندگی اخلاقی شامل نشاندن یك هدف به جای هدف دیگر است، یعنی نشاندن آرمان معنوی به جای خرسندی و لذت طبیعی. این نظر چه بسا با تصویری که فیشته از اخلاق دارد ناسازگار بنماید، زیرا بنابر آن تصویر، اخلاق خواستار انجام دادن برخی کارها به خاطر خود آنها است و انجام ندادن کارهای دیگر تنها به خاطر انجام ندادن آنها است. اما آرمان معنوی مورد بحث به نظر فیشته عبارتست از خودکوشی، یعنی عملی که تنها «من» تعیین کنندهٔ آنست. نکتهٔ مورد نظر وی آنست که چنین کرداری می باید به شکل زنجیره ای از کردارهای معیّن درجهان درآید، اگرچه در عین حال می باید «من» تعیین کنندهٔ آنها باشد و آنها بیانگر آزادی او باشند نه فرمانبریش از جهان طبیعی. درنتیجه، این بدان معناست که کارها را به خاطر نفس کارها باید کرد.

بنابراین، می توان گفت که فیشته کوشش پیگیری می کند تا یگانگی سرشت انسانی را آشکار کندو نشان دهد که میان زندگی بشر در مقام اندامهٔ طبیعی و زندگی بشر درمقام ذهن آگاهِ معنوی جدایی نیست. در عین حال، نفوذ اخلاق صوریِ کانت را بشدت در آن می توان دید و این نفوذ هنگامی که فیشته به بحث از اصل برین اخلاق می پردازد خود را آشکارا نشان می دهد.

۴. اصل برین اخلاق و شرط صوری اخلاق عملی

فیشته درباب من هنگامی که تنها همچون عین (اُبژه) اندیشیده می شود، بر آنست که «خصلت اساسی من، یعنی خصلتی که سبب می شود از هرچیز خارجی نسبت به آن، بازشناخته شود،

گرایشِ آن به خودکوشی[۶] است به خاطر خودکوشی؛ و هنگامی که من در خود و برای خود و بدون رابطه با هیچ چیزی بیرون از آن اندیشیده می شود، همین گرایش است که در اندیشه می گذرد. اما این من در مقام ذهن، در مقام عقل، است که خود را همچون عین می اندیشد. و هنگامی که به خود همچون گرایشی به خودکوشی به خاطر خودکوشی می اندیشد، ناگزیر به خود همچون چیزی آزاد، همچون چیزی توانا برای واقعیت بخشیدن به خودکوشی مطلق، همچون قدرتی خودمختار، می اندیشد. بعلاوه، من نمی تواند خود را اینگونه درنظر آورد بی آنکه خود را فرمانگزار قانون بداند، یعنی قانون تعیین خویش برحسب مفهوم خودمختاری. یعنی، اگر که من گوهر عینی خویش را همانا قدرت تعیین خویشتن بدانم یا قدرت واقعیت بخشیدن به خودکوشی مطلق، می باید خود را نیز ناگزیر از واقعیت بخشیدن به این گوهر بدانم.

بنابراین، ما با دو ایدهٔ آزادی و قانون روبرو هستیم. اما همانگونه که «من» در مقام ذهن و «من» در مقام عین، اگرچه در آگاهی از یکدیگر بازشناخته می شوند، جدایی ناپذیرند و سرانجام یکی هستند، همینگونه ایده های آزادی و قانون جدایی ناپذیرند و سرانجام یکی هستند. «هنگامی که به خود همچون وجودی آزاد می اندیشی، ناگزیر از آنی که آزادی خود را در زیر فرمان قانون بدانی؛ و چون به این قانون می اندیشی، ناگزیر از آنی که خود را آزاد بدانی. آزادی همان اندازه از پی قانون می آید که قانون از پی آزادی. اینها دو ایده نیستند که یکی را متکی بر دیگری بینگاریم، بلکه یك ایده اند و همنهادی (سنتزی) کاملند.»[۷]

فیشته از این راه پر پیچ و خم اصلِ اساسی اخلاق را استنتاج می کند، یعنی «آن ایدهٔ ضروری عقل [را] که او می باید آزادی خود را همساز با مفهوم استقلال بی هیچ آمیختگی و استثنا تعیین کند.» موجود آزاد می باید آزادی خود را زیر فرمان یك قانون درآورد، یعنی قانون خودمختاریِ کامل یا استقلال مطلق ([یعنی] در کار نبودن هیچ عامل تعیین کنندهٔ خارجی). و این قانون هیچ استثنا نمی پذیرد، چرا که ذات موجود آزاد را بیان می کند.

و اما، یك موجود عقلانیِ محدود نمی تواند آزادی را به خود نسبت دهد بی آنکه تصوری از امکان یك سلسله کردارهای آزادانهٔ معین داشته باشد که علت آن کردارها اراده ای باشد که بتواند کردوکار واقعیِ دارایِ علّت انجام دهد. اما برای واقعیت یافتن این امکان می باید جهان عینیی درکار باشد که در آن موجود عقلانی بتواند از راه یك سلسله کردارهای خاص به هدف خویش روی کند. بدینسان، جهان طبیعی، یعنی قلمرو جزـمن، را می توان همچون مادّه یا ابزاری برای به انجام رسیدن وظیفهٔ ما شمرد، و چیزهای محسوس همچون فرصتهای بی شمار برای ویژگی بخشیدن به

---

6. self - activity (Selbstthätigkeit)

۷. فیشته اشاره می کند که مراد کانت آن نبود که *اندیشهٔ* آزادی از اندیشهٔ قانون برمی آید، بلکه مراد وی آن بود که ایمان به ارزشمندیِ عینیِ اندیشهٔ آزادی از آگاهی به قانون اخلاقی برمی آید.

آن بایستنِ ناب[8] پدیدار می شوند. هم اکنون دیدیم که به نظر فیشته، من مطلق جهان را همچون مانع یا رهبندی فرامی نهد که بازگشت خودآگاهانهٔ من را درخویش ممکن می گرداند. و اکنون شاهد فرانهادن جهان در زمینه ای با ویژگی اخلاقی بیشتر هستیم و این شرط لازمی است برای آنکه موجود عقلانی رسالت اخلاقی خویش را به انجام رساند. بی وجود جهان او نمی توانست به آن بایستن ناب درونه ای ببخشد.

هر یك از این کردارهای خاص برای آنکه کرداری اخلاقی باشد، می باید دارای یك شرط معین صوری باشد: «*همواره همان کن که باطنت دربارهٔ وظیفه ات گواهی می دهد و یا همان کن که وجدانت بدان گواهی می‌دهد*. اینست شرط صوری اخلاقی برای کردارهای ما.» اراده ای که چنین کند ارادهٔ نیك است. گویی که فیشته این سطرها را زیرنفوذ کانت می نویسد.

۵. وجدان، راهنمای خطاناپذیر

«همان کن که وجدانت بدان گواهی می‌دهد.» فیشته وجدان را چنین تعریف می کند: «آگاهی بی میانجی از وظیفهٔ معیّنمان.» یعنی باید گفت که وجدان هشیاری بی میانجی از یك تعهّد خاص است. و از این تعریف، بظاهر چنین برمی آید که وجدان هیچگاه خطا نمی کند و خطا نمی تواند کرد. زیرا اگر وجدان را هشیاری بی‌میانجی به وظیفهٔ خویش تعریف کنیم، اگر بگوییم که ناهشیاری به وظیفهٔ خویش نیز تواند بود، دچار تناقض خواهیم شد.

آشکار است که فیشته می خواهد سنجه ای مطلق برای درست و نادرست بیابد. و نیز آشکار است که او نیز، همچون کانت، خواهان پرهیز از دگرسالاری[9] [و هوادار خودسالاری] است، [یعنی اینکه] هیچ مرجع بیرونی نمی تواند آن سنجهٔ ضروری [برای شناخت درست و نادرست] را فراهم کند. افزون براین، این سنجه می باید دردسترس همگان باشد، خواه فرهیخته باشند یا نافرهیخته. ازینرو، فیشته بر وجدان تکیه می کند و آن را احساسی[10] بی میانجی می داند. زیرا از آنجا که قوّهٔ عملی بر قوّهٔ نظری پیشی دارد، پس قوهٔ عملی می باید سرچشمهٔ وجدان باشد. و ازآنجا که قوهٔ عملی داوری نمی کند، وجدان می باید یك احساس باشد.

وصفی که فیشته از وجدان می کند و آن را احساسی بی میانجی می داند، با شیوه ای که مردم عادی دربارهٔ باورهای اخلاقی خویش سخن می گویند سازگار است. چه بسا کسی، برای مثال، بگوید «من احساس می کنم که کاردرست همینست و احساس می کنم که هر کار دیگری نادرست است.» وهیچ احساس شك و شبهه نیز نداشته باشد. درعین حال چه بسا کسی هوادار این برداشت باشد که احساس را به دشواری می توان سنجه ای خطاناپذیر برای وظیفه دانست. ولی، فیشته

---

8. pure ought 9. heteronomy 10. feeling (Gefühl)

بر آنست که این احساس بی میانجی بیانگرِ همسازی یا هماهنگی میان «منِ تجربی ما و من ناب است. و من ناب همانا تنها وجود راستینی است که هست؛ او تمامی هستی ممکن و تمامی حقیقتِ ممکن است.» ازینرو، آن احساسی که تشکیل دهندهٔ وجدان است هرگز نه خطاکار تواند بود نه فریبکار.

برای فهم نظریهٔ فیشته می باید بدانیم که او تمامی کار و کوششی را که قوهٔ نظری انجام می‌دهد از زندگی اخلاقی بشر جدا نمی داند. گرایش اساسی من به آزادی و استقلال کامل، این قوّه را برمی انگیزد تا درجست و جوی درونهٔ معین برای وظیفه باشد. سرانجام، دربارهٔ آنچه دراین یا آن دسته از وضعیتها می باید انجام دهیم می توانیم تأمل کنیم و می کنیم. اما هر حکم نظری که می کنیم ممکن است برخطا باشد. کار بحث و جدل آنست که جنبه های گوناگون وضع مورد بحث را درنظر آورد و بدینسان کار همنوایی من تجربی با من ناب را آسان کند. این همنوایی خود را در یك احساس بیان می کند که همانا آگاهی بی میانجی ازوظیفهٔ خویش است. و این هشیاری بی میانجی بر پژوهش و بحث و جدل نقطهٔ پایانی می گذارد که بی آن چه بسا این رشته را پایانی نخواهد بود.

فیشته باور ندارد که کسی که ازوظیفهٔ خود آگاهی بی میانجی دارد بتواند تصمیم بگیرد که وظیفهٔ خود را درست به همین دلیل که این وظیفه، وظیفهٔ اوست به انجام نرساند. «چنین حکمی چه بسا حکمی شیطانی باشد؛ و اما مفهوم شیطان خود با خویش متناقض است.» درعین حال «تا آنجا که می‌دانیم به هیچ انسانی، و در واقع به هیچ موجود کرانمندی گواهی نیك بودن نداده اند.» وجدان بدین معنا خطا نمی تواند کرد، اما تیره و تار می تواند بود یا حتا محو می تواند شد. بدینسان، مفهوم وظیفه همچنان برجا تواند بود، اگرچه آگاهی از رابطهٔ آن با عمل خاصی ممکن است تیره و تار باشد. بیان مطلب به زبان صاف و ساده آنست که من چه بسا به منِ تجربی خویش آن فرصت را ندهم که با منِ ناب همنوا شود. افزون بر این، آگاهی ازوظیفه می تواند عملا ازمیان برود، که دراین صورت «ما یا برحسب قاعدهٔ کلی سودپرستی عمل می کنیم یا برحسب آن انگیزش کوری که همه جا خواست بی بندوبار ما را به کرسی می نشاند.» بدینسان، حتا اگر امکان وجود شرّ شیطانی را نپذیریم، نظریهٔ خطاناپذیری وجدان امکان عمل خطاکارانه را از نظر دورنمی دارد. زیرا من چه بسا از آن جهت که اجازه داده ام وجدانم تیره و تار یا یکسره محو شود می باید پاسخگو باشم.

بنابراین، به نظر فیشته، مرد عادّی سنجه ای خطاناپذیر دراختیار دارد که اگر بخواهد آن را به کار گیرد، می تواند ازآن برای ارزیابی وظیفه هایِ خاص خویش بهره گیرد، سنجه ای که برهیچ آگاهی از علم اخلاق تکیه ندارد. اما فیلسوف می تواند درباب بنیادهای این سنجه پژوهش کند و دیدیم که فیشته شرحی متافیزیکی از آن به میان می آورد.

۶. کاربُرد فلسفی قانونِ صوری اخلاق

بدینسان، وجدان در زندگانی عملیِ اخلاقی برترین داور است. اما حکمهای آن خودسرانه و هوسبازانه نیست. زیرا آن «احساس»ی که فیشته از آن سخن می گوید درحقیقت بیانی است از هشیاری نهانی ما به اینکه یك عمل خاص آیا از آن گونه کردارهایی هست که انگیزهٔ اساسیِ منِ ناب را پاسخ گوید یا نه. ازینرو، اگرچه وجدان راهنمایی بسنده برای کردار است، فیلسوف هم می تواند در عالم نظر نشان دهد که کدام نوع کردار از جمله کردارهایی است که راه به غایت اخلاقیِ من می برد. فیلسوف نمی تواند وظایف خاص افراد خاص را استنتاج کند، زیرا که این بسته به وجدانِ [شخص] است. اما کاربست فلسفیِ اصل اساسی اخلاق در چارچوب اصول یا قاعده های کلّی ممکن است.

مثالی بزنیم: من وظیفه دارم که عمل کنم، زیرا تنها ازراه عمل است که می توانم قانون اخلاقی را اجرا کنم. و تن آلتی است ضروری برای عمل. ازینرو، از سویی نمی باید با تن خویش چنان رفتار کنم که گویی هدف نهایی من است. از سوی دیگر، می باید تن را همچون ابزاری ضروری برای عمل بپایم وبپرورم. ازینرو، بریدن اندامی ازبدن خود، برای مثال، خطاست مگر آنکه برای نگاهداری تمامی بدن ضروری باشد. اینکه در موقعیت خاصی بریدنِ اندام خودکاری است درست یا نادرست مسئله ای است بیشتر مربوط به وجدان تا مربوط به فیلسوف. من تنها می توانم وضع را ازجهتهای گوناگون درنظر بگیرم وسپس با اطمینان خاطر برحسب آگاهی بی میانجی به وظیفهٔ خویش عمل کنم، چرا که، به نظر فیشته، این «احساس» بی میانجی خطا نمی تواند کرد.

همینگونه، می توان درباب کاربرد قوّه های شناخت قاعده های کلی وضع کرد. احترام ژرفی که فیشته به رسالت دانشوران می گذارد با تأکید براین ضرورت بیان می شود که آزادی کامل اندیشه و پژوهش می باید در آمیخته با این باور باشد که «دانایی به وظیفه ام می باید هدف نهاییِ تمامی دانشم و تمامی اندیشه و پژوهشم باشد.»

این قاعده که وجدان اخلاقی و دانش پژوهی را باهم ترکیب می کند عبارت از آن است که دانشور می باید پژوهشهای خودرا با روح سرسپردگی به وظیفه دنبال کند نه تنها ازسر کنجکاوی محض یا برای سرگرمی.

۷. ایدهٔ رسالت اخلاقی و دید کلّی فیشته از حقیقت

بنابراین، فیلسوف می تواند قاعده هایی کلّی برای کردار بنهد که کاربستِ اصل اساسی اخلاق بشمار آید. اما رسالت اخلاقی فرد ازوظیفه های بی شمار تشکیل شده است که وجدان راهنمای خطاناپذیر بدانهاست. ازینرو، هرفرد رسالت اخلاقیِ واقعی خودرا دارد و درسلسلهٔ همگرایِ عملهایی که رو به سوی پدیدآوردن یك نظام اخلاقی جهانی، یعنی فرمانروایی کامل عقل

درجهان، دارند، سهمی شخصی به عهده دارد. دستیابی به این هدف آرمانی، چنانکه باید، نیازمند تقسیم کار اخلاقی است. و ما می توانیم اصلِ اساسی اخلاق را اینگونه از نو فرمولبندی کنیم: «همیشه رسالت اخلاقی خویش را به جای آور.»

اکنون خطوط کلّی بینش فیشته از حقیقت می باید روشن شده باشد. حقیقت غایی که بنابردیدگاه ما، می توان آن را **من مطلق** یا **ارادهٔ** بیکران وصف کرد، خود به خود درجهت آگاهی کامل به خویش همچون نفسِ آزادی، درجهت فراچنگ آوردن کامل خویش می کوشد. اما، از دیدگاه فیشته، خودآگاهی می باید صورت خودآگاهیِ کرانمند یابد و واقعیت بخشیدنِ **ارادهٔ** بیکران به خویش تنها از راه تحقق بخشیدنِ اراده های کرانمند به خویش رخ تواند داد. پس، کردوکار بیکران در کثرتِ خودهای کرانمند یا موجودات عقلانی و آزاد است که خویشتنِ خویش را خود به خود نشان می دهد. اما خودآگاهی بدون وجود یك جز-من که من کرانمند از راه آن می تواند به خویش بازگردد، ممکن نیست. و تحقق ارادهٔ آزاد غایی از راه عمل نیازمند جهانی است که عمل درآن و ازراه آن ممکن باشد. ازینرو، منِ مطلق یا ارادهٔ بیکران، اگر قرار است که از آزادی خویش از راه خودهای کرانمند آگاه شود، می باید جهان را فرانهد، یعنی **طبیعت** را. و رسالتهای اخلاقیِ خودهای کرانمند در جهت یك هدف مشترك آن راهی تواند بود که **من مطلق** یا **ارادهٔ** بیکران از آن راه به سوی هدف خویش درحرکت است. **طبیعت** جز شرطی برای پدیدارگشتن ارادهٔ اخلاقی نیست، اما شرطی ضروری. در عالم واقعیت تجربی آنچه براستی مهم است همانا کردار اخلاقی انسانها است که خود فرانمودی است از **ارادهٔ** بیکران، یعنی صورتی که ارادهٔ بیکران خودبه خود و به ضرورت به خود می گیرد؛ اراده ای که [درذات خود] یك کردوکاریا کُنش است نه آنکه وجودی باشد درحال عمل.

۸. اجتماعی از خودها دریك جهان همچون شرط خودآگاهی

اکنون می پردازیم به نظریهٔ حق و استنتاج **دولت**، یعنی به بررسی آن چارچوبی که زندگی اخلاقی بشر در درون آن پرورش یافته است. اما نظریهٔ حق و نظریهٔ سیاسی که با روابط میان انسانها سروکار دارد نیازمند کثرتی ازخودها است. پس بجاست که اندکی بیشتر به این نکته بپردازیم که فیشته این کثرت را چگونه استنتاج می کند.

چنانکه گذشت، برای آنکه خودآگاهی پدید آید، **منِ مطلق** می باید خود را به صورت منِ کرانمند محدود کند. اما «هیچ موجود آزادی از خویش آگاه نخواهد شد مگر آنکه درهمان حال از موجودات دیگری همانند خودآگاه شود.» من تنها با بازشناختنِ خود از موجودات دیگری که [همچون خود] در مقام موجودات عقلانی و آزاد می شناسم، می توانم از خود همچون فردِ آزادِ معیّن آگاه شوم. وجود رابطهٔ میان-ذهنی[11] شرط خودآگاهی است. اجتماعی از خودها بدینسان

11. intersubjectivity

درمیان می باید تا خودآگاهی پدید آید. عقلِ هستیمند چیزی تو در تو است. در واقع «تو در تو یی است فروبسته، یعنی، سیستمی از هستندگان عقلانی.» زیرا که اینان همگی حدومرزهای یك من مطلق اند، یعنی حدومرزهای یك کردوکار بیکران.

شرط لازم شناخت خویش همچون عضوی از یك جامعه یا سیستم هستندگان عقلانی، همانا وجود جهان محسوس است. زیرا که من آزادی خویش را در کرده هایی نمایان می بینم که، باصطلاح، با کرده های دیگران درهم چفت و بست شده است. وبرای آنکه چنین سیستمی از کرده ها ممکن باشد می باید یك جهان محسوس مشترك در کار باشد که هستندگانِ عقلانیِ جدا از هم بتوانند خود را درآن فرانمایند.

۹. اصل یا قاعدهٔ حق

باری، اگر من از خویش همچون موجودی آزاد آگاه نتوانم شد مگر آنکه خود را همچون عضوی از اجتماعی از هستندگانِ آزادِ عقلانی در نظر آورم، پس نمی توانم تمامی آزادی بیکران را تنها به خود نسبت دهم. «من بر بهره مندی خویش از آزادی حدی می گذارم به دلیل این واقعیت که آزادی دیگران را نیز می شناسم.» درعین حال، من می باید هر عضو دیگر اجتماع را چنان درنظر آورم که او نیز برفرانمود آزادی خویش حدی می گذارد تا آنکه دیگر اعضا نیز بتوانند آزادی خود را فرانمایند.

این ایده که هر عضوی از اجتماع هستندگان عقلانی فرانمود آزادی خویش را چنان محدود می کند که همهٔ اعضای دیگر بتوانند همچنین آزادی خود را فرانمایند، همان مفهوم حق است. فیشته این اصل یا قاعدهٔ حق[12] را چنین بیان می کند: «با درك آزادی تمام کسان دیگری که با آنها رابطه می یابی، آزادی خویش را محدود کن.» مفهوم آزادی نزد فیشته در اساس یك مفهوم اجتماعی است و همراه با ایدهٔ وجود هستندگان عقلانی دیگر پدید می آید که می توانند در کردار شخص دخالت کنند و شخص نیز در کردار آنان دخالت می تواند کرد. اگر من وجود همهٔ هستندگان عقلانی دیگر جز خود را از خاطر بزدایم، *توانا ییهایی* خواهم داشت وچه بسا وظیفه ای اخلاقی برای به اجرا گذاشتنِ تمامی آن توانا ییها یا برخی از آنها. اما دیگر نمی توان از این سخن گفت که من حقی برای به اجرا گذاشتن آنها دارم. برای مثال، من توانایی آزادی گفتار دارم. اما اگر همهٔ هستندگان عقلانی دیگر را از خاطر بزدایم، به گفتهٔ فیشته، بیهوده است که از حق آزادی گفتار برای خویش سخن گویم. زیرا این مفهوم معنایی ندارد مگر آنکه من وجود هستندگان دیگری را درنظر آورم که بتوانند آنگاه که من توانایی خویش را به کار می بندم و آزادانه اندیشهٔ خویش را بیان می کنم، دراین کار دخالت کنند. همینگونه، سخن گفتن از حق مالکیت خصوصی معنایی ندارد مگر

12. Rechtsregel

در یك متن اجتماعی. درست است که من اگر تنها موجود عقلانی می بودم می بایست وظیفه ای برای عمل داشته باشم و اشیاءِ مادّی را به کار برم تا آنکه آزادی خود را در آنها و از راه آنها فرانمایم. من می بایست داراییهایی داشته باشم. اما مفهوم حق مالکیت خصوصی به معنای روشن تنها هنگامی پدید می آید که من انسانهای دیگری را تصور کنم که به آنها همان حقوق را نسبت دهم. مالکیت خصوصی بیرون از یك متن اجتماعی چه معنایی دارد؟

و اما، اگرچه وجود اجتماعی از خودهای آزادخواهان آنست که هر عضوی قاعدهٔ حق را اصلِ راهنمای کردار خود قرار دهد، هیچ ارادهٔ فردی به خودی خود زیر فرمان این قاعده نیست. اما، فیشته بر آنست که یگانه شدن اراده های بسیار می تواند زایندهٔ اراده ای باشد که پیوسته قاعدهٔ حق راهنمای آن باشد. «اگر یك میلیون نفر باهم باشند، طبیعی است که هر یك بیشترین آزادی ممکن را از برای خود می خواهد. اما اگر ارادهٔ همگان را با یك مفهوم به یك اراده بدل کنیم، این ارادهٔ یگانه مجموع آزادی ممکن را به پاره های برابر بخش می کند. او چنان آزادیی به همگان می بخشد که آزادی هر فرد محدود به آزادی تمامی دیگران باشد.» این یگانگی خود را به صورت شناخت دوسویهٔ حقوق نمایان می کند و این شناخت دوسویه است که سبب پدیدآمدن حق مالکیت خصوصی یعنی حق انحصاریِ تصاحب اشیاءِ معیّن می شود.[۱۳] «حق تصاحب انحصاری *از راه شناخت دوسویه* [ی حقوق] به وجود می آید و بدون این شرط وجود ندارد. بنیاد هرگونه مالکیت بر یگانه شدنِ اراده های بسیار در یك اراده نهاده شده است.»

۱۰. استنتاج ماهیّت دولت

اگر پایداری حقوق بر شناسایی همگانی و پیگیرِ آن متکی است، کسانِ درگیر در این رابطه می باید به یکدیگر وفادار باشند و اعتماد داشته باشند. اما اینها شرایط اخلاقیی است که نمی توان بایقین بدانها متکی بود. ازینرو، قدرتی می باید درکار باشد که بتواند افراد را وادار به احترام نهادن به حقوق کند. افزون بر آن، این قدرت می باید فرانمودِ ارادهٔ آزاد افراد انسانی باشد: این قدرت می باید آزادانه برقرار شود. بدینسان به پیمان یا قراردادی نیازداریم که بر اساس آن پیمانگذاران همرای شوند که هرگاه کسی حقوق دیگری را پایمال کند می باید با زور قانون با او رفتار کرد. اما چنین قراردادی تنها زمانی اثر بخش خواهد بود که صورت «قرارداد اجتماعی» به خود بگیرد که از راه آن دولت برپا می شود.[۱۴] و دولت آن نهادی است که به آن چنان قدرتی داده می شود که با آن

۱۳. باید گفت که در نظر فیشته حق مالکیت واقعیِ یك شیء همانا حق انحصاری برای انجام دادن کارهایی با آن است. برای مثال، حق مالکیت یك کشاورز نسبت به یك کشتگاه حق انحصاری شخم زدن و تخم پاشیدن در آن یا پرورش دام در آن و مانند آن است.

۱۴. فیشته قائل به مراحل مختلفی از قرارداد اجتماعی است که بالاترین آنها را پیمان یگانگی می نامد. به وسیلهٔ این پیمان اعضای جامعهٔ سیاسی به صورت یك تمامیت سازماندار درمی آیند.

قدرت امکان دستیابی به هدفی که «خواست همگانی»[15] خواهان آنست فراهم شود،یعنی پایداری نظام حقوق و پشتیبانی از آزادی همگانی. بدینسان، یگانه شدن همهٔ اراده ها در یك اراده صورتِ «خواست همگانی» به خود می گیرد آنچنانکه در دولت تن آور (مجسّم) می شود.

چه در نظریهٔ «خواست همگانی» فیشته چه در نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» او اثر اندیشه های روسو آشکار است. اما وی از این ایده ها تنها برای بزرگداشت نام فیلسوف فرانسوی یاد نمی کند، بلکه استنتاج دولت نزد فیشته دربردارندهٔ استدلالی است گام به گام که نشان دهندهٔ آنست که [وجود] دولت شرط لازم نگاهداشتِ روابطِ حق است و بی آن نمی توان وجود اجتماعی از اشخاص آزاد را تصور کرد و این اجتماع خود شرط لازمی انگاشته می شود برای آنکه من مطلق خود را همچون آزادی بیکران واقعیت بخشد. بدینسان، دولت را می باید همچون نمودِ آزادی انگاشت و نظریه های روسو دربارهٔ «قرارداد اجتماعی» و «خواست همگانی» به همین کار می آیند.

درواقع، فیشته از دولت همچون یك تمامیّت سخن می گوید و آن را با فراورده های سازماندارِ طبیعت می سنجد. بنابراین، نمی توان گفت که در اندیشهٔ سیاسی فیشته از نظریهٔ اندامواز (اُرگانیك) دولت اثری نیست. درعین حال، وی تأکید می کند که دولت نه تنها فرانمود آزادی است بلکه وجود آن برای فراهم آوردن وضعی است که درآن هر شهروند بتواند آزادی خود را تاآنجا که باآزادی دیگران سازگاراست عملی کند. بعلاوه، وجود دولت درمقام قدرتِ زورآور تنها در شرایط معیّن ضروری است؛ یعنی درشرایطی که کمال اخلاقی بشر بدانجا نرسیده باشد که درآن هر عضو جامعه تنها بر پایهٔ انگیزه های اخلاقی به حقوق و آزادیهای دیگران احترام گذارد. اگرچنین وضعی فراهم آید وجود دولت درمقام قدرت زورآور دیگر ضرورتی نخواهد داشت. براستی، از آنجا که یکی از کارکردهای دولت فراهم کردن لوازم کمال اخلاقی بشر است، می توانیم گفت که به نظر فیشته دولت می باید بکوشد تا شرایط جانشین خودرا پدیدآورد و خوداز میان برود. به زبان مارکسیستی، فیشته، دست کم به عنوان یك امکان آرمانی به فرومردن دولت چشم دارد و، بنابراین، نمی تواند آن را به خودی خود غایتی بینگارد.

برمبنای این مقدمات، فیشته ناگزیر استبداد را رد می کند. اما شگفت آنکه این هواخواه انقلاب فرانسه مردمسالاری (دموکراسی) را نیز نمی‌پذیرد. «بر هیچ دولتی نه می باید استبدادگرانه فرمان راند نه مردمسالارانه.» مراد او از مردمسالاری فرمانروایی ِ مستقیم تمامی مردم است. دلیل مخالفت او آنست که در نظام مردمسالاری به معنای واقعی کلمه هیچ مرجعی نمی تواند انبوه مردم را به رعایت قوانینی وادارد که خود وضع کرده اند. اگرچه بسیاری از شهروندان نیز باشند که درستکردار باشند، باز هیچ قدرتی نمی تواند از تباهی گرفتن جامعه و

15. general will

فروافتادن آن به [حالت] یك تودهٔ ولنگار و هوسباز پیشگیری کند. حال اگر از دو گزافگرایی ناسنجیدهٔ استبداد و مردمسالاری بپرهیزیم، باز نمی توانیم گفت که کدام شکل قانونی ازدولت بهترین شکل است. این مسئله ای است سیاسی نه فلسفی.

درعین حال، نگرانی فیشته دربارهٔ امکان سودجوییِ ناروای مرجع کشوری ازقدرت وی را به این اندیشه کشاند که برقرار کردن نوعی دادگاه یا دیوان عالی، یعنی یك «بازبین کل» بسیار ضروری است. نیازی نیست که چنین مرجعی هیچ قدرت قانونگذاری یا اجرایی یا قضایی به معنای عادی داشته باشد. کار آن می باید نظارت بر رعایت قوانین و قانون اساسی باشد و هرگاه مرجع کشوری ازقدرت بهره جوییِ ناروا کند، «بازبینان»[16] می باید چنان اختیاری داشته باشند که با یك فرمان دولتی وی را ازکار بر کنار کنند. برای اطمینان ازخواست مردم درباب هر تغییری در قانون اساسی یا حکومت می باید همه پرسی کرد.

اینکه فیشته هیچ گرایشی به آن ندارد که به دولت مرتبهٔ خدایی ببخشد، بخوبی روشن است. اما از نظریهٔ سیاسی او، که خطوط اصلی آن را بازگفتیم، چه بسا چنین برآید که وی با دفاع از سیاستِ آزادگذاریِ[17] مطلق برسر آنست که کارکردهای دولت را هرچه کمتر کند. اما این نتیجه گیری با اندیشهٔ او نمی خواند. اوبراستی برآنست که هدف از دولت نگاهداشت امنیت همگانی و نظام (سیستم) حقوق است و از این اصل چنین برمی آید که دستیازی به آزادی فرد می باید درحدود انجام این هدف باشد. اما برقرار کردن و پایدارکردن یك نظام حقوق و همساز کردن آن با خیر همگانی چه بسا نیازبه کوشش بسیار ازجانب دولت داشته باشد. بیهوده است اگر، برای مثال، پافشاری کنیم که هرکس حق دارد با دسترنج خود زندگی کند حال آنکه وضع چنان باشد که بسیاری کسان نتوانند چنین کنند. افزون برآن، اگرچه دولت بنیادگذار قانون اخلاقی نیست، اما کارش آنست که چنان شرایطی رافراهم آورد که مایهٔ کمال اخلاقی شود، زیرا که بی کمال اخلاقی آزادی حقیقی درکار نیست. بویژه دولت باید به کار آموزش و پرورش برسد.

۱۱. دولت [بانظامِ] دادوستدِ بسته

بنابراین، چندان جای شگفتی نیست اگر که در کتاب *دولت [با نظام] دادوستد بسته* می بینیم که فیشته تصوری از اقتصاد برنامه ریزی شده در سردارد. او برآنست که همهٔ آدمیان نه تنها حق زندگی بلکه حق زندگی شایستهٔ انسان را دارند و مسئله آنست که چگونه این حق را می توان به کارامدترین صورت واقعیت بخشید. نخست آنکه، همانگونه که افلاطون قرنها پیش شناخته بود، می باید تقسیم کاری درمیان باشد که طبقات اصلی اقتصادی را پدید آورد.[18] دوم آنکه، حالتی از

16. Ephors　　17. laissez - faire

۱۸. فیشته برآنست که سه طبقهٔ اصلی اقتصادی در کار می باید بود. یکم، فراورندگان ماده های خام برای زیست بشر؛ دوم، آنانی که این ماده های خام را به کالاهایی همچون پارچه و کفش و آرد و جزآنها تبدیل می کنند؛ سوم، سوداگران.

هماهنگی یا ترازمندی می باید نگاه داشته شود. اگر یکی از طبقات اقتصادی بی اندازه بزرگ شود، چه بسا تمامی نظام اقتصادی درهم ریزد. فیشته در سیستم *علم اخلاق* بر وظیفهٔ فرد در گزینش شغل خویش برحسب توانمندیها و شرایطش پافشاری می کرد. اما در دولت *[با نظام] داد* و ستد بسته سروکار وی با مصلحت (خیر) همگانی است و بر آن پای می فشرد که دولت برای صلاح جامعه می باید بر تقسیم کار نظارت داشته باشد و آن را سر و سامان دهد. البته، با دگرگونی اوضاع دولت نیز می باید مقررات را دگرگون کند، اما بازبینی و برنامه ریزی درهر حال ضروری است.

فیشته بر آنست که اقتصاد ترازمند[19]، اگر هم برقرار شود، پایدار نمی ماند مگر آنکه دولت چنان قدرتی داشته باشد که بتواند از درهم ریختن آن به دست یك فرد یا گروهی از افراد پیشگیری کند و نتیجه گیری می کند که روابط بازرگانی با دولتهای بیگانه می باید در دست دولت یا زیر نظارت مستقیم آن باشد. «در دولت عقلانی دادوستد مستقیم با یك بیگانه را نمی توان به هر کسی واگذاشت.» آرمان فیشته اقتصاد بسته به معنای جامعهٔ اقتصادی خودبس است.[20] اما آنجا که پای دادوستد بازرگانی با کشورهای بیگانه درمیان باشد، پیشگامی و داوری در این کار را نمی توان به افراد واگذاشت.

آنچه فیشته در سردارد همانا شکلی از سوسیالیسم ملی است و مراد وی از اقتصاد برنامه ریزی شده چنان اقتصاد حساب شده ای است که شرایط مادّی لازم برای کمال عقلی و اخلاقی مردم را درسطحی بالاتر فراهم کند. ومراد وی از «دولت عقلانی»[21] دولتی است که بر پایهٔ اصول فلسفهٔ وی رهبری شود. ما چه بسا به سرانجام این کار که دولت از دستگاه فلسفی خاصی پشتیبانی کند، خوشبین نباشیم، اما به گمان فیشته، فرمانروایانی که براستی از اصول ایده باوری برین آگاه باشند هرگز بامحدود کردن آزادی فردی بیش از آنچه برای دستیابی به هدفی که خود همانا فرانمودن آزادی است، از قدرت خویش سودجویی ناروا نخواهند کرد.

۱۲. فیشته و ملت باوری (ناسیونالیسم)

از دیدگاه اقتصادی فیشته را می توان یکی از نخستین نویسندگان جامعه باور(سوسیالیست) آلمانی شمرد. اما از نظرسیاسی، وی از یك دیدگاهِ جهان-میهنی[22] آغاز کرد، اما سپس به ملت باوری آلمانی گرایید. برداشت وی در کتاب *بنیاد حقوق طبیعی* از ایدهٔ «خواست همگانی»

---

19. balanced economy

۲۰. پشتیبانی فیشته ازیك دولت با نظام دادوستد «بسته» تنها به دلایل اقتصادی نبود، بلکه او نیز، همچون افلاطون، بر آن بود که آمیزش نامحدود با بیگانگان مانع از آن خواهد شد که شهروندان باآموزش و پرورشی برطبق اصول فلسفهٔ راستین پرورش یابند.

21. Vernunftstaat 22. cosmopolitan

اینگونه بود که این ایده سرانجام به یگانگی همهٔ خواستها (اراده ها)ی بشری در یك جامعهٔ جهانی رهنمون خواهد شد. وی به ایجاد کنفدراسیونی از ملتها چشم داشت و چنین می اندیشید که نظام حقوق تنها هنگامی براستی استوار خواهد شد که یك جامعهٔ جهانگیر برپا شود و این دید گسترده را کمابیش همیشه نگاه داشت. زیرا آرمان وی همواره آن بود که تمامی بشریّت را به آزادی معنوی برساند. اما سرانجام بدانجا رسید که ناپلئون به آرمانهای انقلاب فرانسه، که در جوانی شوری در وی برانگیخته بود، خیانت کرده است و آلمانیان برای رهبری بشر به سوی هدف آن انقلاب از فرانسویان شایسته ترند. سرانجام، مگر نه آنکه آلمانیان برای فهم اصول *نظریهٔ علم* و روشنگری بشریّت و فراز آوردن نمونه ای آموزنده از اینکه حقیقتِ نجات بخش چه ها می تواند کرد، ازهمه شایسته ترند؟ به عبارت دیگر، وی آلمان را دارای رسالتی فرهنگی می دانست و بر آن بود که این رسالت بدون یگانگی سیاسی ملت آلمان چنانکه باید به انجام نخواهد رسید. یگانگی فرهنگی و زبانی همعنانند و یگانگی سیاسی آن ستون مهره هایی است که بی آن هیچ فرهنگی یگانگی وپایداری نخواهدداشت. ازینرو، فیشته چشم به تشکیل یك *رایشِ*[23] آلمانی داشت که به این چندپارگی ملت آلمان درمیان چندین دولت پایان دهد. و امیدوار بود تا رهبری پیدا شود که آلمانیان را در یك «دولت عقلانی» یگانه کند.

اگر در پرتو تاریخ آلمان در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم به امیدها و آرزوهای فیشته بازپس نگریم، البته این امیدها و آرزوها نامیمون و بدشگون خواهد نمود. اما، چنانکه پیش از این اشارت کردیم، می باید شرایط تاریخی روزگار او را درنظر داشته باشیم. باری، باریك اندیشیهای بیشتر دراین باب رابه خواننده می توان وانهاد.

---

23. *Reich*

فصل ۴

فیشته
(۳)

۱. اندیشه های نخستینِ فیشته دربارهٔ دین

فیشته در ۱۷۹۰ یادداشتهایی یا *گزین گویه هایی دربارهٔ دین و خداباوریِ عقلی*[1] نوشت که بروشنی نشان دهندهٔ احساس کشاکشی میان دینداری سادهٔ مسیحی وفلسفهٔ نظری، و یا، به قول معروف، میان خدای دین و خدای فیلسوفان بود. «به نظر می رسد که دین مسیحی بیشتر برای دل طرحریزی شده است تا برای فهم.» دل در پی خدایی است که پاسخگوی دعا باشد و احساس رحم و محبت داشته باشد؛ و مسیحیت برآورندهٔ این نیاز است. اما فهم، که فیشته «خداباوریِ عقلی»[2] را نمایندهٔ آن می داند، مفهومی ازیك وجود واجبِ دگرگونی ناپذیر را عرضه می دارد که علت غاییِ هرآن چیزی است که درجهان رخ می دهد. مسیحیت به ما تصویری از یك خدای انسانگونه عرضه می دارد واین تصویر با احساس دینی ونیازهای فوری آن بخوبی دمساز است. امافلسفهٔ نظری به ما ایدهٔ یك علت نخستینِ دگرگونی ناپذیر را عرضه می دارد و نظامی از موجودات کرانمند را که اصلِ موجبیّت[3] برآنها فرمانرواست. و این ایدهٔ فهم نیازهای دل را برنمی آورد. اما البته این دوبایکدیگر سازگارند. بدین معنا که فلسفهٔ نظری را با اعتبارِ ذهنیِ دین کاری نیست و برای مسیحیِ دینداری که از فلسفه چیزی چندان نمی داند یا هیچ نمی داند، مسئله ای نیست. اما چه باید کرد آن کس را که دلش خواهان خدایی است انسانگونه اما درعین حال دارای چنان ذهنی است که گرایشی ذاتی به باریك اندیشی فلسفی دارد؟ البته به آسانی می توان گفت که او می باید بر باریك اندیشی فلسفی حدی بگذارد؛ «اما اگر هم بخواهد آیا می تواند؟»

باری، باریك اندیشیِ فیشته بیشتر وی را به مفهومی کانتی ازخدا ودین کشاند تا به خداباوری عقلی که از آنِ روزگارِ پیش از کانت بود و در رسالهٔ در پی سنجشگریِ هرگونه وحی[4] (۱۷۹۲)

---

1. *Aphorismen über Religion und Deismus* 2. deism 3. determinism
4. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

کوشید که دیدگاه کانت را بپروراند. بویژه میان «یزدانشناسی» (تئولوژی) و دین فرقی نهاد. ایدهٔ امکان وجود یك قانون اخلاقی ایمان به خدا را لازم می آورد، آنهم نه تنها درمقام قدرتی که برطبیعت چیره است و می تواند فضیلت و شادکامی را بایکدیگر پیوند دهد، بلکه همچنین همچون تن آوردگیِ (تجسم) کاملِ آرمان اخلاقی، همچون وجود سراپا قدسی و خیر برین. اما همرایی با گزاره هایی که دربارهٔ خدا پیش می کشند (مانند اینکه «خدا مقدس و دادگر است») همان چیزی نیست که دین نامیده می شود که «برحسب معنای ریشه ای کلمه[5] می باید چیزی باشد که ما را *باز*بسته می دارد، و براستی ما را ازهر بستگی دیگر سختتر بازبسته می دارد.» و این بازبسگی از پذیرشِ قانونِ عقلیِ اخلاقی همچون قانونِ خدابرمی آید، که فرانمودِ ارادهٔ الاهی شمرده می شود.

آشکار است که مراد فیشته آن نیست که ارادهٔ الاهی درونهٔ قانون اخلاقی را خودسرانه معین می کند، چنانکه بدون وحی نتوان ازآن آگاهی یافت. و نیز پیشنهاد نمی کند که بجای مفهوم خودسالاری عقل عملی نزد کانت مفهوم دگرسالاری یا اخلاقیات دستور دهنده را بگذاریم. ازینرو، برای توجیه دیدگاه خود به ایدهٔ وجودِ یك شر بنیادی در بشر روی می آورد، یعنی، به ایدهٔ امکان ذاتیِ شر در بشر به سبب قدرت انگیزهٔ طبیعی و شهوت، و به این ایده که به سبب این امکان ذاتی، علم بشر به قانون اخلاقی می تواند دچار ابهام شود. مفهوم خدا همچون قانونگذار اخلاق و فرمانبری ازارادهٔ سراسر قدسیِ خدا بشر را در اجرای قانون اخلاقی یاری می کند و افزون بر آن عنصر بازبستگی [به خدا] که ویژهٔ دین است، عنصری دیگر را پایه گذاری می کند. بعلاوه، ازآنجا که علم به خدا و قانون وی می تواند تیرگی پذیرد، اینکه خدا خود را درمقام قانونگذار اخلاقی تجلی بخشد، نیکو است اگر این کار ممکن باشد.

ازاین گفته چه بسا چنین برآید که فیشته دارد ازکانت پیشی می گیرد. امافرق آندو بسیار کمتر ازآنست که درنگاه نخست ممکن است به نظر آید. فیشته معلوم نمی کند که وحی را کجا باید یافت اما سنجه هایی کلی به دست می دهد تا نشان دهد که وحی کجا براستی وحی است و کجا نیست. برای مثال، هر ادعای وحیی چه بسا وحی راستین نباشد اگر که خلاف قانون اخلاقی باشد. و هرادعای وحیی اگر به نام تجلی ارادهٔ خداوند ازدایرهٔ ایدهٔ قانون اخلاقی پافراتر گذارد، وحی نیست. بنابراین، فیشته، درواقع، ازحدود برداشت کانت ازدین فراتر نمی رود و آن مهری که بعدها به معتقدات جزمیِ مسیحی نشان می داد دراین مرحله از اندیشهٔ وی وجود ندارد.

البته، می توان با وضعگیری فیشته [دربرابر مسئلهٔ وحی] به مخالفت برخاست و گفت برای آنکه بدانیم وحی براستی وحی است یا نه نخست می باید قانون اخلاقی را شناخت. پس وحی

---

5. اشاره است به ریشهٔ لاتینی کلمهٔ religion (= دین)، یعنی religio در زبان لاتینی، به معنای رشتهٔ پیوند میان خدا و انسان، احتمالا از religare به معنای بازبستن. ــ م.

چیزی بر قانون اخلاقی نمی افزاید جز این ایده که قانون اخلاقی را می باید همچون تجلی ارادهٔ قدسی خداوند به اجرا گذاشت. البته، این عنصرِ افزوده همان چیزی است که ویژگی دین است. اما از مقدمات فیشته چنین بر می آید که دین چیزی جز کنار آمدن با ضعف بشری نیست. زیرا همانا ضعف بشری است که نیازمند نیر وگرفتن از مفهوم فرمانبری از قانونگذار الاهی است. پس اگر فیشته آن آمادگی را نداشته باشد که ایدهٔ کانتیِ خودسالاریِ عقل عملی را رها کند و در عین حال خواهان نگاهداشت ایدهٔ دین و هواداری از آن باشد، می باید در برداشت خویش از خدا بازنگری کند. و چنانکه هم اکنون خواهیم دید، سیستم ایده باوری برین وی، دست کم در صورت نخستین خویش، برای او راهی جز این بازنگذاشت.

۲. خدا در نخستین نسخهٔ نظریّهٔ علم

در نخستین بازنمود و شرح فیشته از *نظریهٔ علم* چندان یادی از خدا نمی شود و در واقع نیز چندان جایی برای یاد از خدا نیست. زیرا سر و کار فیشته در آن کتاب با استنتاج یا بازسازی آگاهی از اصلِ نخستینی است که در ذات آگاهی جای دارد. چنانکه گذشت، **من** ناب وجودی در پس آگاهی نیست، بلکه کردوکاری است که در ذات آگاهی جای دارد و آن را بنیاد می گذارد. و آن درونیافت (شهود) عقلیی که **من** ناب از راه آن درک می شود یك دریافت عرفانی از **الوهیت** نیست، بلکه درك شهودیِ آن **من**ِ نابِ بنیادینی است که خود را همچون یك کردوکار[6] یا کردار[7] پدیدار می کند. پس اگر بر جنبهٔ پدیدارشناسیكِ[8] نظریهٔ علم یا دانش فیشته تکیه کنیم، هیچ دلیلی نداریم که **من** نابِ او را خدا بدانیم، همچنانکه «منِ برینِ» کانت را نمی توانیم چنین بشماریم.

جنبهٔ پدیدارشناسیك براستی تنها جنبهٔ آن نیست. بر بنیاد حذفِ «شیءِ در ذات خود»[9] و تبدیل فلسفهٔ سنجشگرانه به ایده باوری، فیشته ناگزیر از آنست که به **من** ناب جایگاهی و کارکردی هستی شناسیك[10] دهد، یعنی جایگاه و کارکردی که کانت به من برین در مقام شرط منطقی یگانگیِ آگاهی نسبت نداده بود. اگر «شیءِ در ذات خود» از میان برداشته شود، وجود محسوس با تمام واقعیتی که ازآنِ اوست، می باید از آن اصل غایی که در جانب ذهن (سوژه) قرار دارد، برآید؛ یعنی، از **من مطلق**. اما واژهٔ «مطلق» را می باید چنان فهمید که دلالت آن پیش از هر چیز به آن چیزی است که در بنیاد آگاهی جای دارد و استنتاج برینِ آگاهی بر آن بنیاد صورت می گیرد، نه آنکه دلالت به وجودی ورای تمامی آگاهی داشته باشد. فرض چنین وجودی در یك سیستم ایده باوری برین، به معنای رها کردن کوشش برای فروکاستنِ وجود به اندیشه است.

البته، درست است که هر چه در برداشته هایِ متافیزیکیِ نظریهٔ **من مطلق** بیشتر شکافته شود،

6. activity 7. doing (Thun) 8. phenomenological 9. thing-in-itself
10. ontological

ناگزیر [این من] بیشتر خصلت خدایی به خود می گیرد، زیرا که سرانجام همچون کردوکارِ بیکرانی پدیدار می شود که دردرون خویش جهان طبیعت وخودهای کرانمندرامی آفریند. اما از آنجا که فیشته پیش از هر چیز دست اندرکارِ تبدیل سیستم کانت به ایده باوری و استنتاج تجربه از «من برین» است، از او بر نمی آید که این من را خدا بشمارد. زیرا، همانگونه که کاربردِ واژهٔ «من» نشان می دهد، مفهوم من ناب یا برین یا مطلق آنچنان با آگاهی بشری درهم تافته است که چنین برداشتی ناگزیر سخت نابجا می نماید.

افزودن بر آن، واژهٔ «خدا» نزد فیشته به معنای وجودِ خودآگاهِ شخص وار است. اما من مطلق وجودی خودآگاه نیست. آن کردوکاری که آگاهی رابنیاد می نهد و کوششی است درجهت خودآگاهی، خود نمی تواند آگاهانه باشد. پس، نمی توان من مطلق رابا خدا یکی شمرد. افزون بر آن، ما هرگز نمی توانیم دربارهٔ مفهوم خدا بیندیشیم. مفهوم آگاهی دربردارندهٔ جداگانگیِ[11] ذهن و عین، من وجز–من است. ولازمهٔ خودآگاهی فرانهادنِ جز–من است و این خودجداگانگی میان «من» در مقام ذهن (سوژه) و «من» در مقام عین (ابژه) رادربردارد. اما ایدهٔ خدا ایدهٔ وجودی است که درآن چنین جداگانگیی وجود ندارد ویکسره جدا ازوجودیك جهان، بکمال به نور خویش روشن است. و ما نمی توانیم به چنین ایده ای بیندیشیم. البته، می توانیم از آن سخن گوییم؛ اما نمی توان گفت که آن رادرمی *یابیم*. زیرا همینکه برای *اندیشیدن* به آنچه گفتیم، بکوشیم، ناگزیر آن جداگانگیهایی رادرکار می آوریم که به زبان [دربارهٔ ذات الاهی] انکار کرده بودیم. ایدهٔ وجودِ چنان ذهنی که هیچ چیزی رویاروی آن قرار نداشته باشد همان «ایدهٔ نیندیشیدنیِ الوهیت است.»

باید یادآور شد که فیشته نمی گوید وجود خدا ناممکن است. هنگامی که ژان ـ پل سارتر می گوید که خودآگاهی ناگزیر دربردارندهٔ جداگانگی [میان ذهن و عین] است و ایدهٔ وجود یك خودآگاهی بیکران که درآن ذهن و عین بی هیچ جداگانگی کاملا با هم حضور[12] دارند، ایده ای است متناقض، اگر خداباوری[13] رادربردارندهٔ ایده ای بینگاریم که به گفتهٔ برخی متناقض است، سارتر می خواهد این ایده را دلیلی برای اثبات خداناباوری[14] بگیرد. اما فیشته پروا می کند ازاینکه بگوید وجود خدا ناممکن است. به نظر می رسد که او امکان وجودی را که ازمرز اندیشه و تصور بشر درگذرد، بازنگاه می دارد. باری، فیشته خود را خداناباور نمی شمارد.

درعین حال، به آسانی می توان دریافت که چرا بر فیشته تهمت خداناباوری زده اند. وما به آن جنجالِ نامدار که بر سر خداناباوری وی برپا شد، نگاهی خواهیم انداخت، جنجالی که فیلسوف را ناگزیر از آن کرد که کرسی فلسفه را در دانشگاه ینا ترك گوید.

---

11. distinction 12. coincident 13. theism 14. atheism

۳. تهمت خداناباوری و پاسخ فیشته

فیشته در مقالهٔ خویش در *باب بنیانِ باورِ ما به یک تقدیرِ الاهی*[15] (۱۷۹۸)، شرحی روشن از ایدهٔ خویش دربارهٔ خداداد. نخست به جهان از دیدگاه آگاهی عادی بنگریم که دیدگاه علم تجربی نیز هست. از این دیدگاه، یعنی از دیدگاه آگاهی تجربی، ما خود را باشنده در جهان، یا درکیهان، می‌یابیم، و ما با [نردبام] هیچ دلیل متافیزیکی درباب یک وجودِ زَبَرطبیعی[16] نمی‌توانیم از این جهان برتر رویم. «جهان هست، زیرا که هست؛ و همانست که هست، زیرا همانست که هست. از این دیدگاه ما از یک هستی مطلق می‌آغازیم، و این هستی مطلق همان جهان است: این دو مفهوم یکی هستند.» توضیح جهان همچون آفریدهٔ یک عقل الاهی، از دیدگاه علمی «یکسره بی‌معنا»ست. جهان تمامیتِ خود-سامان بخشی[17] است که بنیاد همهٔ پدیده‌هایی را که در آن رخ می‌دهد درخود دارد.

حال، به جهان از دیدگاه ایده باوری برین بنگریم. از این دیدگاه، جهان تنها همچون وجودی برای آگاهی و همچون فرانهادهٔ من ناب وجود دارد. در این صورت مسئلهٔ یافتن علتی برای جهان جدا از من، طرح نمی‌شود. بنابراین، نه از دیدگاه علمی می‌توانیم دلیلی برای وجودِ یک آفرینندهٔ الاهیِ برین بیاوریم نه از دیدگاه برین.

اما، دیدگاه سوّمینی نیز هست، و آن دیدگاه اخلاق است. و چون از این دیدگاه بنگریم، جهان را همچون «مادّهٔ محسوس برای (انجام) وظیفهٔ ما» می‌بینیم که در آن «من» از آنِ یک نظمِ زَبَرحسیِ[18] اخلاقی است. این نظم اخلاقی همانا خداست. «نظم زنده و کوشای اخلاقی خود همان خداست. ما را به هیچ خدای دیگری نیاز نیست و هیچ خدای دیگری را تصور نتوانیم کرد.» «ایمان حقیقی همینست؛ این نظم اخلاقی همان وجود *الاهی* است... که بر بنیاد عمل درست بناشده است.» سخن گفتن از خدا در مقام جوهر یا شخص یا همچون وجودی که با پیش‌نگریْ تقدیری خیرخواهانه را به اجرا می‌گذارد، بسی بی‌معناست. باور به تقدیر الاهی باور به آنست که عمل اخلاقی همواره پیامد نیک دارد و کردار بد هیچگاه پیامد نیک ندارد.

جای چندان شگفتی نیست اگر که این گفته‌ها سبب شد که به وی تهمت خداناباوری زنند، زیرا به نظر بسیاری از خوانندگان، خدا در نوشته‌های فیشته به یک آرمان اخلاقی فروکاسته شده بود و این آن چیزی نیست که معمولاً خداباوری نامیده می‌شود. زیرا خداناباورانیْ نیز هستند که آرمان اخلاقی دارند. این تهمت به فیشته برخورنده بود و پاسخی کمابیش درازدرپی داشت. پاسخ وی در چشم دشمنانش آن بدنامی را از وی نسترد، اما ما را با این کاری نیست، بلکه سروکار ما با

15. *On the Basis of our Belief in a Divine Providence* 16. supernatural 17. self-organizing 18. supersensible

گفته‌های خود اوست.

فیشته نخست بیان کرده است که نمی‌تواند خدا را شخص وار بداند یا جوهر، زیرا شخصیت نزد او اساساً چیزی است کرانمند و جوهر به معنای چیزی است گسترده در زمان و مکان یا چیزی مادّی. در واقع، هیچیك از صفات چیزها یا موجودات را نمی‌توان برخدا حمل کرد. «اگر به شیوهٔ نابِ فلسفی سخن گوییم، درباب خدا می‌توان گفت که: او یك موجود نیست، بلکه *کردوکارِ ناب* است و زندگی و اصل یك نظم جهانیِ زَبَرحسی.»

آنگاه فیشته ادعا می‌کند که خرده گیران وی مراد او را از یك نظم اخلاقی جهانی درست درنیافته‌اند. آنان از سخن وی چنین برداشت کرده‌اند که خدا یك نظم دهندهٔ اخلاقی است به معنایی همانندِ نظمی که یك زن خانه دار به میزوصندلی و اشیاءِ دیگر اتاق خود می‌دهد. اما آنچه براستی مراد وی است آنست که خدا یك نظام بخشیِ کوشا است[19]، یك ordo ordinans، یك نظام اخلاقی زنده و کوشا است، نه یك ordo ordinatus، یا چیزی تنها ساختهٔ کوشش بشری. خدا یك نظام بخشی کوشا است، نه آنکه یك نظام[20]، نظامی ساختهٔ بشر باشد. ومنِ کرانمندی که او را کوشا بنا به وظیفه می‌دانیم، «عضوی از آن نظم جهانی زَبَرحسی» است.

در ایدهٔ فیشته از خدا در مقام نظم جهانیِ اخلاقی شاید بتوانیم درآمیختگیِ دو خط فکری را ببینیم، وپیش ازهمه مفهوم یگانگی پویای همهٔ موجودات عقلانی را. فیشته در *بنیان نظریهٔ فراگیر علم* چندان فرصتی برای توجه به کثرت خودها نداشت، زیرا که سروکار وی بیش از هرچیز با استنتاج تجریدیِ «تجربه» بود، به معنایی که گفتیم. اما در *بنیان حق طبیعی*، چنانکه دیدیم، برضرورت کثرت موجودات عقلانی تأکید می‌کند. «انسان تنها درمیان انسانهاست که انسان می‌شود؛ واز آنجا که [انسان] چیزی جزانسان نمی‌تواند بود واگر [انسان] انسان نمی‌بود به هیچ روی وجود نمی‌داشت، *پس برای آنکه انسانی درمیان باشد می‌باید جمع انسانها درمیان باشد.*» ازینرو، فیشته ناگزیر از آن بود که دراندیشهٔ پیوندمیان انسانها باشد. در کتاب *علم اخلاق* سروکار وی نخست با قانون اخلاقی در ذات خود ودر اخلاق شخصی بود؛ اما باور خود را به اینکه همهٔ موجودات عقلانی هدف اخلاقی مشترکی دارند، بیان داشت، وازقانون اخلاقی چنان سخن گفت که این قانون فردرا همچون وسیله یا ابزاری برای تحقق خویش درعالم محسوس به کارمی‌برد. و از این برداشت به آسانی راه به این ایده از نظام اخلاقی جهان گشود که خود را در موجودات عقلانی واز راه آنان به انجام می‌رساند و آنان را در خویش یگانه می‌کند.

خط دوم اندیشهٔ فیشته برداشت وی از دین است که سخت اخلاقی است. زمانی که وی آن

19. ein tätiges Ordnen 20. Ordnung

رساله را نوشت که جنجالی دربارهٔ خداناباوری وی برپا کرد، بر سر آن بود که، مانند کانت پیش از وی، دین و اخلاق را همسنگ کند. دینداری راستین نه نمازخوانی که بجای آوردن وظیفهٔ خویش است. البته، فیشته برای زندگی اخلاقی یك جنبهٔ جداگانهٔ دینی نیز می شناخت، یعنی بر آن بود که گذشته از آنچه از ظاهر کار ممکن است بر آید، بجای آوردن وظیفهٔ خویش همواره پیامد نیك دارد، زیرا که بجای آوردن وظیفه پاره ای است از یك نظم اخلاقی که در کار تحقق بخشیدن به خویش است. اما، بر بنیاد برداشت اخلاقی فیشته از دین، ایمان به نظم اخلاقی جهانی، بطبع همان ایمان به خدا است، بویژه که وی بر پایهٔ مقدماتی که نهاده بود نمی توانست خدا را هستیِ برینِ شخص وار بینگارد.

شرح روشنی از این برداشت اخلاقی از دین را در رساله ای می یابیم که به آن عنوانِ *از یك دستنوشتهٔ خصوصی* (۱۸۰۰) داده اند. فیشته تأکید می کند که جا یا مکان دین را باید در پیروی از قانون اخلاقی یافت و ایمان دینی عبارتست از ایمان به یك نظم اخلاقی. انسان در عمل، از یك دیدگاه طبیعی ناب و غیر اخلاقی، به نظم طبیعی تکیه دارد، یعنی بر دوام و یکسانی طبیعت؛ و در عمل اخلاقی به یك نظم زَبَرحسی که عمل وی در آن نقشی دارد و همین نقش ثمر بخشی اخلاقی آن را پایندانی می کند. «هرگونه باور به هستی خدایی به همان اندازه که پا از این برداشت از نظم اخلاقی *فراتر می گذارد*، به همان اندازه پندار و خرافه است.»

البته از یك دیدگاه حق یکسره با آنانی بود که فیشته را خداناباور می شمردند، زیرا که وی از پذیرش خداباوری به معنای همگانی آن سر بازمی زد. از سوی دیگر، دفاع پرخشم و خروش وی از خویش در برابر تهمت خداناباوری فهمیدنی است. زیرا که وی بر آن نیست که جز خودهای کرانمند و جهان محسوس چیزی وجود ندارد، بلکه، دست کم، همچون موضوعی برای ایمان عملی، یك نظم اخلاقی جهانیِ زَبَرحسی وجود دارد که خود را در بشر و از راه او به کمال می رساند.

۴. ارادهٔ بیکران در کتاب *رسالت انسان*

اگر نظم اخلاقی جهانی براستی یك ordo ordinans، یك نظام بخشیِ کوشای راستین باشد، البته می باید در عالم هستی جایگاهی داشته باشد و در کتاب *رسالت انسان* (۱۸۰۰) [این نظمِ اخلاقی] همچون ارادهٔ جاودانی و بیکران پدیدار می شود. «این اراده مرا به خود بازمی بندد و با خود یگانه می کند، همچنانکه مرا به تمامی باشندگانِ کرانمندی که همچون منند، بازمی بندد و با آنان یگانه می کند و میانگیرِ[21] ما همگی است.» او عقل بیکران است. اما عقل پویای زایا همانا

21. mediator

اراده است. فیشته آن را همچنین زندگی زایا[22] می نامد.

اگر برخی از گفته های فیشته را به همان معنایی که از واژه هایش برمی آید، بگیریم، چه بسا از نظریهٔ ارادهٔ بیکران وی برداشتی خداباورانه داشته باشیم. او حتا از «ارادهٔ زنده و متعالی که هیچ نامی نمی پذیرد و در هیچ مفهومی نمی گنجد» سخن می گوید. اما همچنان بر آنست که خدا را شخص نمی توان شمرد زیرا که شخصیت چیزی است محدود و کرانمند. فرق کرانمند و بیکران در ماهیت است نه تنها دردرجه. افزون بر آن، این فیلسوف بارها گفته است که دینداری راستین همانا به انجام رساندنِ رسالت اخلاقی خویش است. در عین حال، ایدهٔ بجای آوردن وظیفه برای به انجام رساندن رسالت اخلاقی خویش بی گمان درآمیخته با روحیهٔ تسلیم و رضای مؤمنانه دربرابر ارادهٔ الاهی و توکّل به آنست.

برای درك نقش کتاب *رسالت انسان* درپرورش فلسفهٔ پسینِ فیشته فهم این نکته اساسی است که نظریهٔ ارادهٔ بیکران در آن همچون امری ایمانی طرح شده است. در پیشگفتار این اثرِ کمابیش غریب و پرطمطراق اشاره شده است که این کتاب برای فیلسوفان حرفه ای نوشته نشده است و آن «من»ی را که در گفت وگوها سخن می راند نمی توان به سادگی همان نویسندهٔ کتاب دانست. کتاب به سه بخش شده است که عنوانهای آن یکایك عبارتند از: شك، دانش، و ایمان. در بخش دوم، ایده باوری بدین معنا آمده است که نه تنها اشیاءِ بیرونی که نفسِ شخص نیز، تاآنجا که شخص می تواند ایده ای از آن داشته باشد، تنها نزد آگاهی وجوددارد و چنین نتیجه گرفته می شود که همه چیز به انگاره ها یا نقش ها[23] فروکاسته می شود بی آنکه واقعیتی درمیان بماند که نقشی از آن زده شود. «تمامی واقعیت به یك رؤیای شگفت بدل می شود بی آنکه زندگانیی درمیان باشد که رؤیایی از آن دیده شود، بی آنکه ذهنی درمیان باشد که آن رؤیا را ببیند، بلکه به رؤیایی بدل می شود که خود رؤیایی است از خود. درونیافت (شهود) همانا رؤیاست؛ *اندیشه* ــ یعنی سرچشمهٔ تمامی هستی و تمامی واقعیتی که من ازخود می انگارم، سرچشمهٔ تمام هستی من، قدرت من، غایت من ــ رؤیایِ آن رؤیاست.» به عبارت دیگر، ایده باوری ذهنی چیزها همه را به بازنمودها (صورتهای ذهنی) فرومی کاهد بی آنکه چیزی درمیان باشد که خود را بازنماید یا چیزی که بازنمودها را دریافت کند. زیرا من چون بخواهم آن خودی را دریابم که بازنمودها همه نزد آگاهیِ او وجود دارند، این خود ناگزیر درشمار یکی ازهمان بازنمودها درمی آید. ازینرو، دانش، یعنی فلسفهٔ ایده باوری، چیزی را پاینده نخواهد یافت، یعنی هستیی درمیان نخواهدیافت. اما ذهن نمی تواند درچنین وضعی فروماند و ایمان عملی یا اخلاقی، که برآگاهی من از خویش همچون ارادهٔ اخلاقیِ فرمانگزارِ دستورهای اخلاقی بناشده است، ارادهٔ بیکران را که بنیادِ خودِ کرانمند است تصدیق می کند و جهان را به تنها شیوه ای که می تواند بیافریند می آفریند، یعنی «در عقل کرانمند».

---

22. creative Life 23. pictures (Bilder)

بدینسان، فیشته به ایده باوری وفادار می ماند، اما، در عین حال؛ به فراسوی «فلسفهٔ من»[۲۴] می رود تا آن ارادهٔ بیکرانِ بنیادین و همه گیر را بُن انگاره[۲۵] خویش قرار دهد، و با این بُن انگاره، باصطلاح فضای فلسفهٔ آغازین او سخت دگرگون می شود. اما مرادم این نیست که دو بخش فلسفهٔ او هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند. زیرا نظریهٔ اراده را می توان در استنتاج عملی آگاهی در *نظریهٔ علم* اصلی نهفته انگاشت. در عین حال، [در این مرحله] «من» از پیشگاه پس می نشیند و یك واقعیت بیکران، که دیگر نام من مطلق به خود نمی گیرد، جای آن را می گیرد. «تنها عقل است که هست؛ همان بیکران در ذات خویش، کرانمند در آن و از راه آن است که هست. او تنها در ذهن ما است که یك جهان می آفریند، دست کم اینکه به برکت *او* و از راه *او* است که ما جهان را از هم می گشاییم، یعنی از راه ندای وظیفه، از راه احساسهای هماهنگ، از راه درونیافت (شهود) و قانونهای اندیشه.»

چنانکه پیش ازین گفتیم، این ایده باوریِ وحدت وجودیِ پویا نزد فیشته امری است از آنِ ایمان عملی نه دانش. ما برای آنکه رسالتهای اخلاقی خود را چنانکه باید به انجام رسانیم نیازمند ایمان به یك نظم اخلاقی زنده و کوشاییم که تنها می توان نام عقلِ پویای بیکران بر آن نهاد، یعنی ارادهٔ بیکران. این همان هستیِ راستینِ یگانه است در پسِ سپهرِ بازنمودها، که آن سپهر را از راه خودهای کرانمندی که خود همچنان [در شمار] نمایانگریهای ارادهٔ بیکرانند، می آفریند و پایدار می دارد. بخش بزرگی از پرورش فلسفهٔ پسین فیشته در بند نیاز به *اندیشیدن* دربارهٔ این مفهوم از وجود مطلق و دادن صورت فلسفی به آن است. این فلسفه در *رسالت انسان* در قلمرو ایمان اخلاقی می ماند.

۵. گسترش فلسفهٔ وجود (۱۸۰۱ـ۱۸۰۵)

فیشته در کتاب *توضیح نظریهٔ علم*[۲۶] که در ۱۸۰۱ تألیف کرد، به روشنی می گوید: «هر دانشی وجود خویش را پیشاپیش بدیهی می انگارد»، زیرا دانش «وجودی است *برای* خویش[۲۷] و درخویش[۲۸]، راه بردنِ (وجود است) در خویش» و بدینسان فرانمودِ *آزادی* است. ازینرو، دانشِ مطلق وجودِ مطلق را پیش انگارهٔ خویش قرار می دهد: دانش مطلق همانا راه بردن وجود مطلق است در خویش.

اینجا شاهد زیر وزبر شدن وضعی هستیم که فیشته در نخستین صورت نظریهٔ دانش خویش به خود گرفته بود. در آغاز وی بر آن بود که تمامی وجود، وجود نزد آگاهی است. ازینرو، برای وی

---

24. ego - philosophy 25. postulate 26. *Darstellung der Wissenschaftslehre*

27. for itself 28. in itself

امکان نداشت که ایدهٔ یك **وجودِ** الاهی مطلق درپس یا فراسوی آگاهی را باورداشته باشد. زیرا تصوّرِ چنین وجودی آن را مشروط و وابسته می کرد. به عبارت دیگر، ایدهٔ **وجود** مطلق برای او متناقض بود. اما، اکنون وی پیشینگیِ **وجود** را تصدیق می کند. وجودِمطلق در دانشِ مطلق «برای خویش» هستی می یابد. ازینرو، دانش مطلق می باید وجود مطلق را پیش انگارهٔ خویش قرار دهد. و این وجود مطلق همان وجود الاهی است.

البته، از اینها چنین بر نمی آید که **وجود** مطلق برای فیشته یك خدای شخص وار است. وجود «در خود راه می برد»، در دانش بشری از واقعیت، دانایی یا آگاهی می یابد و از آن راه به خود. به عبارت دیگر، **وجود** مطلق خود را در تمامی موجودات عقلانیِ کرانمند فرامی نماید و تمامی آنان را درخود دارد و دانش آنان ازوجود، همانا دانشِ وجود است از خویش. در عین حال، فیشته تأکید می کند که ذهن کرانمند هرگز توانایی فهم یا درك وجود مطلق را به تمامی ندارد. بدین معنا خدا از ذهن بشر برمی گذرد.

آشکار است که اینجا دشواریهایی درکار است. از سویی گفته می شود که **وجود** مطلق ازراه دانش مطلق درخویش راه می برد. از سوی دیگر به نظر می رسد که امکان دانش مطلق نفی می شود. بنابراین، اگر خداباوری مسیحی را کنار نهیم که برحسب آن خدا مستقل ازروح بشری ازدانش کامل به خویش بهره منداست، چنین به نظر می رسد که فیشته منطقاً می باید مفهوم هگلیِ دانش فلسفی را برگزینند که [به گفتهٔ هگل] در بطنِ ماهیتِ [وجود] **مطلق** راه می برد و همانا دانشِ مطلقِ **مطلق** است به خویش. اما، درواقع، فیشته چنین نمی کند، بلکه به انجام کار برآن است که **وجود** مطلق درذات خویش ازدسترس ذهن بشر بدوراست. ما انگاره ها وتصویرها رامی شناسیم نه واقعیت را چنانکه هست.

فیشته در سخنرانیهایی که در ۱۸۰۴ دربارهٔ *نظریهٔ علم* کرد بر ایدهٔ **وجود** مطلق همچون نور تکیه کرد،[۲۹] ایده ای که به افلاطون وسنت افلاطونی درمتافیزیك بازمی گردد. می گوید که این نورِ زنده درپرتو افشانی خویش خودرا به **وجود** و **اندیشه**[۳۰] تقسیم می کند. اما فیشته پافشاری می کند که اندیشهٔ مفهومی هرگز نمی تواندوجود مطلق را چنانکه هست دریابد، چراکه دریافتنی نیست. و همین درك ناپذیری همانا «نفی مفهوم»[۳۱] است. چه بسا چشم داشته باشیم که فیشته چنین نتیجه گیری کند که ذهن بشری تنها ازراه نفی (یا سلب) به مطلق راه می برد. اما درواقع، وی بسیار گفته های مثبت (ایجابی) دارد، و برای مثال، به ما می گوید که **وجود و زندگی و هستنده**[۳۲]

۲۹. از این ایده در همان *نظریهٔ علم* سال ۱۸۰۱ یادشده بود.

30. Denken 31. negation of the concept 32. esse

یگانه‌اند. تنها با نمودار شدن و پرتوافشانی آن [یگانگی] است که تقسیم درکار می‌آید.

در کتاب سرشتِ دانشور (۱۸۰۶)، که متن درس ـ گفتارهای او در ارلانگن[33] در ۱۸۰۵ است، دیگر بار می‌گوید که **وجودِ** الاهی یکتا همانا **زندگی** است و این **زندگی** خود دگرگونی ناپذیر و جاودانه است، اما خود را از راه زمان در زندگی نوع بشر برونی می‌کند. «زندگانیِ بی‌پایان درکارِ پرورش خویش که همواره در بستر بی‌پایانی از زمان به سوی تحقق [صورت] عالیتری از خویش فراپیش می‌رود.» به عبارت دیگر، این زندگی برونیِ خدا به سوی تحقق آرمانی فراپیش می‌رود که، به زبان انسانگونه انگاری[34] [یا اهل تشبیه]، می‌توان آن را همچون «ایده و تصور بنیادی خدا در کارآفرینش جهان، نقشهٔ خدا برای جهان و مقصود وی از آن» وصف کرد. بدین معنا آن **ایدهٔ** الاهی «بنیاد مطلق و غاییِ همهٔ نمودها» است.

۶. نظریهٔ دین

فیشته در کتاب رهنمود به *زندگانی رستگارانه یا آموزهٔ دین* (۱۸۰۶) گسترده‌تر به این اندیشه‌ها پرداخت. این کتاب دربردارندهٔ سلسله سخنرانیهای وی در برلین است. خدا **وجود مطلق** است و چون چنین بگوییم، گفته‌ایم که خدا **زندگانی** بیکران است. زیرا «**وجود** و **زندگی** یك چیزند.» این **زندگی** در ذات خویش یکتا و بخش ناپذیر و دگرگونی ناپذیر است، اما از خود بدر می‌آید و بیرون از خویش خود را می‌نمایاند و تنها راه او برای این کار آگاهی است، که آگاهی همانا هستیِ [=برون ایستی[35] یا از خودبدرآمدگیِ] خدااست. «**وجود**، [ازخود] برون می‌ایستد[36] و برون‌ـ ایستیِ **وجود** همانا آگاهی یا باریك اندیشی است.» در این تجلی بیرونی است که جداگانگی یا تقسیم‌پذیری پدید می‌آید. زیرا که آگاهی در بردارندهٔ رابطهٔ ذهن ـ عین است.

ذهنی که اینجا مطرح است البته ذهن محدود یا کرانمند، یعنی روح انسانی، است. اما عین چیست؟ عین البته **وجود** است. زیرا آگاهی، یعنی وجودِ [=برون ایستی][37] الاهی، آگاهی از **وجود** است. اما **وجود** درِ ذات خویش، یعنی **زندگی** بیکرانِ بی‌میانجی، در دایرهٔ ذهن بشری نمی‌گنجد. پس موضوع (اُبژه) آگاهی می‌باید انگاره یا تصویر یا نقش[38] **مطلق** باشد. و این همان جهان است. «این آگاهی چه در بر دارد؟ گمان می‌کنم که شما همه چنین پاسخ خواهید داد: جهان و نه هیچ چیز جز جهان... در آگاهی **زندگانیِ** الاهی ناگزیر به جهانی پایدار بدل می‌شود.» به عبارت دیگر، **وجود** به صورت جهان نزد آگاهی عینیت می‌یابد.

اگرچه فیشته پافشاری می‌کند که **مطلق** از دسترس ذهن بشری بیرون است، اما از آن بسیار

---

33. Erlangen 34. anthropomorphism 35. ex - istence (Dasein) 36. ex - ists (ist da)
37. Dasein 38. schema

سخن می گوید. واگرچه روح کرانمند نمی تواند زندگی بیکران را چنانکه در ذات خویش هست بشناسد، دست کم می تواند بداند که جهانِ آگاهی انگاره یا نقشی از مطلق است. پس دو صورت اصلی اززندگی در برابر انسان گشوده است. انسان می تواند خودرا در زندگی ظاهری[39] غوطه ور کند، یعنی در صورت کرانمند و دگرگونی پذیرِ زندگی، یعنی زندگانیی که جهت آن برآوردن خواسته های طبیعی است. اما روح انسانی به سبب یگانگیش با زندگانی بیکران الاهی هرگز نمی تواند با دل بستن به کرانمند ومحسوس کامروا شود. درواقع، آن جست وجوی بی پایان در پی سرچشمه های کرانمندِ کامروایی یکی پس ازدیگری، نشان می دهد که شوق به بیکران وجاودانه که «درونیترین ریشهٔ تمامی هستیِ کرانمند است» زندگی ظاهری را نیز هشیاری می بخشد و رهبری می کند. پس انسان می تواند به ساحت زندگانی حقیقی[40] برشود که ویژگی آن عشق به خدا است. زیرا عشق، به گفتهٔ فیشته، دلِ زندگی است.

اگر بپرسند که این زندگانی حقیقی بدرستی چگونه چیزی است، فیشته بازهم به زبان اخلاق پاسخ می گوید. یعنی اینکه زندگانی حقیقی پیش از هر چیز همانا به انجام رساندن رسالت اخلاقیی است که انسان برعهده دارد، زیرا ازاین راه است که انسان ازبندگی جهان محسوس آزادمی شود ودرآن ازپی هدفهای آرمانی می کوشد. آنگاه، آن فضای آکنده ازروحیهٔ اخلاقی که برشرحهای نخستین فیشته ازدین فرمانروا بود، رفته-رفته ناپدید می شود یا روبه کاهش می گذارد. دیدگاه دینی را نمی توان به سادگی با دیدگاه اخلاقی یکی انگاشت. زیرا دیدگاه دینی دربردارندهٔ این باوربنیادی است که تنها خداست که هست، که خدا همانا یکتا-حقیقتِ راستین است. البته، خدا آنچنانکه درذات خویش هست برذهن کرانمند پوشیده است. اما اهل دین آگاه است که زندگانی بیکران الاهی درذات وی جای دارد، ورسالت اخلاقی وی نزدوی یك رسالت الاهی است. وی در تحقق بخشیدن به آرمانها و ارزشها از راه عمل[41]، انگاره یا نقش زندگانی الاهی را می بینند.

اگرچه کتاب *آموزهٔ دین* آکنده ازحال وهوای دینی است، امادرآن گرایش نمایانی به آن هست که دیدگاه دینی را فرودستِ دیدگاه فلسفی قراردهد. بدینسان، به نظر فیشته، اگرچه دیدگاه دینی ایمان به مطلق را دربردارد و آن را بنیاد تمامیِ بسگانگی (کثرت) و هستی کرانمند می انگارد، فلسفه این ایمان را به دانش بدل می کند. وبنا به این نگرش است که فیشته می کوشد تا نشان دهد که باورهای جزمی (دگم های) مسیحی با دستگاه فلسفی وی یکی است. بی گمان، این کوشش را

39. das Scheinleben 40. das wahrhaftige Leben

۴۱. در ساحت آنچه فیشته اخلاق والاتر می نامد، انسان آفریننده است ودرپی تحقق ارزشهای آرمانی می کوشد. دراین ساحت انسان بخلاف ساحت اخلاقی فرودین، تنها به انجام وظایف پیاپیِ مربوط به وضع زندگیش خرسند نیست، بلکه از راه دین ایمان به خدا، خدایی که حقیقت یگانه به شماراست، واحساسی ازرسالت الاهی برآن افزوده می شودوزندگانی در ساحت اخلاقیِ والاتر فرانمودی از آن زندگانی الاهی بیکرانِ یگانه بشمار می آید.

می توان نشانی از همدلی فزاینده با یزدانشناسی (تئولوژی) مسیحی شمرد؛ اما همچنین می توان آن را کوششی برای «اسطوره زدایی»[42] شمرد. برای مثال، فیشته درگفتار ششم ازکتابِ *آموزهٔ دین* به پیشگفتار *انجیل یوحنّا* اشاره می کند و استدلال می کند که نظریهٔ «کلمهٔ» الاهی چون به زبان فلسفی واگردانده شود همان نظریهٔ وی دربارهٔ هستی [= برون ایستی یا از خودبدرآمدگیِ [43]] الاهی است. و این گفتهٔ یوحنّا که همه چیز در «کلمه» و از راه آن آفریده شده است، از دیدگاه فلسفهٔ نظری، بدان معنا است که جهان و هر چه در آنست تنها درسپهر آگاهی در مقام برون ایستیِ [وجودِ] **مطلق** است که هست.

باری، با گسترش فلسفهٔ وجود، فهم فیشته از دین نیز گسترش می یابد. کردوکارِ اخلاقی از دیدگاه دینی عبارتست از عشق به خدا و به انجام رساندن خواست او و با ایمان و توکل به خدا پیگیری می شود. ما تنها در خدا، در **زندگانی** بیکران، و از راه اوست که هستیم و این احساس یگانگی برای زندگی دینی یا زندگی خجسته[44] چیزی است اساسی.

۷. نوشته های پسین

رهنمود به *زندگی رستگارانه* سلسله ای از گفتارهای همه فهم است، بدین معنا که برای فیلسوفان حرفه ای نوشته نشده وهدف فیشته از این گفتارها تعالی اخلاقی ودینیِ نیوشندگان خویش است، وهمچنین آسوده خاطر کردنِ آنها از این که فلسفهٔ او اختلافی با دین مسیح ندارد. اما نظریه های اساسی آن در نوشته های پسینِ فیشته پرداخته شده است،که مراد از آنها تنها تعالی اخلاقی ودینی نیست. بدینسان در *واقعیات آگاهی* (۱۸۱۰) می بینیم که می گوید: «دانش بی گمان تنها آگاهیِ دانش از وجود خویش نیست... [بلکه] دانشِ به **وجودی** است، یعنی دانش به یکتا **وجودی** که براستی هست، یعنی خدا.» اما این موضوع (اُبژهٔ) دانش به خودی خود دریافته نمی شود؛ بلکه به صورتهای گوناگون دانش بخش می شود، و «فلسفه یا *نظریهٔ علم* همانابرهانی کردن ضرورتِ [عقلی] این صورتهاست.» همینگونه در *خطوط کلی نظریهٔ علم*[45] (۱۸۱۰) می خوانیم که «تنها يك **وجود** است که هستی آن یکسره ازخویش است، و آن خداست... و نه دردرون اووجودتازه ای پدید تواند آمد نه در بیرون او.» تنها چیزی که می تواند بیرون از خدا باشد نقش یا تصویر وجود است که «همانا **وجود** خداست بیرون از **وجود** او»، یعنی برونهشتِ خویش[46] است در آگاهی. بنابراین، تمامی کردوکارزایایی که درنظریهٔ علم بازسازی یا استنتاج می شود همانا طرح ریزی یا تصویرکشی از خداست، یعنی از برونهشتِ خود به خودِ زندگانی الاهی.

---

42. demythologization 43. ex - istence (Dasein) 44. das selige Leben
45. *The Theory of Science in its General Outline* 46. self - externalization

در *نظام اخلاقیات*[47] (۱۸۱۲) می بینیم که فیشته می گوید: از دیدگاه علمی جهانْ نخستین است ومفهومْ بازتاب یا تصویری دومین [از آن] اما، ازدیدگاه اخلاقی مفهومْ[48] نخستین است. در واقع، «مفهومْ بنیاد جهان یا وجود است.» و این گفته، اگر ازمتن خود جدا شود، به نظر می رسد با آن نظریه ای که درباره اش سخن گفتیم، یعنی اینکه وجودْ نخستین است، در تناقض باشد. اما فیشته شرح می دهد که «گزارهٔ موردنظر را، یعنی اینکه مفهوم بنیان وجود است، می توان اینگونه بیان کرد: عقل یا مفهومْ عملی است». و آنگاه می گوید که اگرچه مفهوم یا عقل درواقع تصویری باشد ازوجودی والاتر، یعنی تصویری است ازخدا، «علم اخلاق نمی تواند و نمی باید درین باب چیزی بداند... علم اخلاق نمی باید چیزی از خدا بداند، بلکه همان مفهوم را می باید مطلق انگارد.» به عبارت دیگر، نظریهٔ وجود مطلق، چنانکه در *نظریهٔ علم* شرح شده است، ازقلمر و علم اخلاق بر می گذرد چرا که سر وکارعلم اخلاق با مفهوم است درمقام علت، درمقام ایده یا ایده آلِ تحقق بخشندهٔ خویش.

۸. گزارشهای توضیحی و انتقادی درباب فلسفهٔ وجود فیشته

گاهی فلسفهٔ پسینِ فیشته را چنان بازنموده اند که گویی ازهمه جهت دستگاه فکری تازه ای است و گسستی است از فلسفهٔ منِ پیشینش. اما فیشته خودبر آن بود که چنین چیزی نیست. به نظر وی فلسفهٔ وجود بجای آنکه گسستی از اندیشهٔ پیشین وی باشد گسترش آن است. اگر، چنانکه بیشینهٔ خرده گیران وی گفته اند، مقصود وی در اصل آن می بود که جهان آفریدهٔ خودِ کرانمند است، نظریهٔ پسینِ وی دربارهٔ وجود مطلق به معنای زیر وزبر شدن دیدگاه وی می بود. اما مقصود وی هرگز چنین چیزی نبود. ذهن (سوژهٔ) کرانمند و موضوع (اُبژهٔ) آن، یعنی دو قطب آگاهی، همواره برای او فرانمودی از یك اصل نامحدود یا بیکران بوده است. و نظریهٔ پسین وی دربابِ سپهرِ آگاهی همچون برون ایستی یا از خودبدرآمدگیِ زندگانی یا وجودِ بیکران گسترشی است از اندیشهٔ پیشین وی نه آنکه با آن ناساز باشد. به عبارت دیگر، فلسفهٔ وجود کامل کنندهٔ *نظریهٔ علم* است نه جانشین آن.

درواقع، این نکته ای است درخور بحث که فیشته اگر نمی خواست پشتیبان نوعی ایده باوری ذهنی[49] باشد، که گریز ازپیامدهای خودباورانهٔ[50] آن دشوار است، سرانجام ناگزیر از آن بود که آن مرزهای نخستین را که خود نهاده است درنوردد و به فراسوی آگاهی رود و بنیاد آن را در وجود مطلق بیابد. افزون بر این، وی آشکارا بر آن بود که منِ مطلق، همانگونه که ازرابطهٔ عین-ذهن، که خود بنیادگذار آنست، برمی گذرد، می باید همانستیِ[51] عینیت (اُبـژکتیویتـه) و ذهنیت

47. *System of Ethics* 48. Concept 49. subjective idealism 50. solipsistic
51. identity

(سوبژکتیویته) نیز باشد. پس شگفت نیست اگر که وی هرچه وجه متافیزیکی فلسفهٔ خود را بیشتر کمال می بخشد از واژهٔ «من»، در مقام اصطلاحی برای بیان اصل غایی [آگاهی]، دست می بردارد. زیرا که این واژه با ایدهٔ ذهن (در برابر عین) بسیار همعنان است. [پس] بدین معنا فلسفهٔ پسین وی بسط اندیشهٔ نخستینِ او است.

در عین حال، این نیز نکته ای است بحث انگیز که فلسفهٔ وجود چنان با نظریهٔ *علم* سرهم بندی شده که این دو براستی با یکدیگر همساز نیستند. چنانکه از نظریهٔ *علم* برمی آید، جهان تنها نزد آگاهی وجود دارد. و این نظر در واقع برمقدمه ای نهاده شده است که بنابرآن وجود می باید به اندیشه یا آگاهی فروکاسته شود. اما فلسفهٔ فیشته درباب وجود مطلق آشکارا پیشینگیِ منطقیِ وجود بر اندیشه را در بر دارد. البته، فیشته در فلسفهٔ پسین خویش این نظر پیشین را انکار نمی کند که جهان تنها در سپهرِ آگاهی است که واقعیت دارد. بعکس، باردیگر آن را تأیید می کند، اما کاری که این بار می کند آنست که تمامی سپهر آگاهی را برونهشتگیِ[52] وجودِ مطلق در [درون] خویش تصویر می کند. اما فهم این ایدهٔ برونهشتگی بسیاردشوار است. اگر این گفته را جدی بگیریم که وجود مطلق جاودانه یکتا است ودگرگونی ناپذیر می ماند، نمی توانیم مراد فیشته را آن بدانیم که وجود [ازخویش] آگاه می شود. اگر سپهرِ آگاهی یك اندیشهٔ جاودانهٔ الاهی است، و اگر که این سپهر همانا خودآگاهیِ الاهی است که جاودانه از خدا سرچشمه می گیرد همانگونه که «عقلِ»[53] افلوطینیِ جاودانه از اَحَد فیضان می کند، درنتیجه همواره می باید یك روح انسانی درکار بوده باشد.

البته فیشته می توانست وجود مطلق را کردوکار بیکرانی انگارد که ازراه روح انسانی ودرآن به سوی خودآگاهی درجنبش است. اما آنگاه این تصور بدیهی می بود که زندگانی بیکران خودرا، همچون شرط ضروری برای زندگانی روح انسانی، بی میانجی در طبیعتِ عینی فرابنمایاند. به عبارت دیگر، فرارفتن در جهت ایده باوری مطلق هگل بدیهی بود. اما برای چنین حرکتی می بایست در نظریهٔ *علم* تغییری بیش از آن داده شود که فیشته آمادگیش را داشت. او درواقع می گوید که این همان زندگانی یکتا است که جهان مادّی را «درون بینی می کند» نه فرد [انسانی] در مقام فرد. اما درپایان بدانجامی رسد که جهان در مقام انگاره یا نقشِ خدا تنها درسپهر آگاهی است که واقعیت دارد. وازآنجا که وجود مطلق [درذات خویش] ازخویش آگاه نیست این آگاهی تنها آگاهی انسانی تواند بود. تا این عنصر ایده باوری ذهنی رها نشود راه به سوی ایده باوریِ مطلقِ هگل گشوده نخواهد شد.

امکان دیگری نیز هست، یعنی اینکه وجود مطلق را جاودانه خودآگاه انگاریم. اما در پیش گرفتن راه خداباوریِ سنتی برای فیشته کاری آسان نیست. زیرا ایدهٔ وی درین باره که

52. externalization 53. Nous

خودآگاهی در اساس دربردارندهٔ چه چیزی است [یعنی رویارویی ذهن و عین]، وی را از نسبت دادن آن به **یکتا** بازمی‌دارد. پس آگاهی می باید خود از چیزی دیگر سرچشمه گرفته باشد، و آن آگاهی انسانی است. اما جز خدا وجودی درکار نتواند بود. پس آگاهی انسانی می باید به یك معنا همان آگاهی **مطلق** ازخویش باشد. اما به چه معنا؟ به گمان من پاسخ روشنی دریافت نمی کنیم و علت آن اینست که فلسفهٔ پسینِ فیشته درباب **وجود** را نمی توان به آسانی بر سر *نظریهٔ علم* نشاند و برای این کار بازنگریهایی بسی بیش از این [درآن] ضروری است.

[با این خواسته] می توان به مخالفت برخاست وگفت که طلب بازنگری درفلسفهٔ فیشته [برای راندن آن] درجهت ایده باوری مطلق هگل یا درجهت خداباوری نادیده گرفتن خصلت ذاتی آنست. و این گفته به یك معنا درست است. زیرا فیشته بینش اخلاقی ویژه ای از حقیقت دارد که در این چند فصل بدان پرداختیم. دیدیم که ارادهٔ بیکران خودرا در خودهای کرانمند فرامی نمایاند که **طبیعت** صحنه و مادّه ای است برای به انجام رساندن رسالتهای اخلاقیِ گوناگون آنان. و دیدیم که این رسالتها درجهت تحقق یك نظم اخلاقی جهانی به یکدیگر می گرایند، نظمی که غایتِ ارادهٔ بیکران است. عظمت این بینش ازواقعیت یا عظمت ایده باوری اخلاقیِ پویای فیشته در کلّیات آن چیزی نیست که انکار توان کرد، اما فیشته فلسفهٔ خودرا نه همچون اثری شاعرانه یا بینشی اثرگذار در عواطف ما، بلکه همچون حقیقتِ واقع عرضه می کند. پس سنجشگریِ نظریه های وی بجاست. سرانجام آنکه، آنچه مخالفت برانگیخته نه آن بینشی است که تحقق یك آرمان جهانی یا یك نظم اخلاقی جهانی را می جوید. این بینش چه بسا ارزشی همیشگی داشته باشد و می تواند اصلاح کنندهٔ آن برداشتی ازواقعیت باشد که تنها برعلم تجربی تکیه می زند. بی گمان می توان از فیشته انگیزش و الهام گرفت. اما برای بهره مند شدن ازوی می باید بخشی بزرگ از چارچوب نظریِ بینش او را دورانداخت.

گفتیم که فیشته نمی توانست در راه خداباوری سنتی گام بردارد. اما برخی از نویسندگان برآنند که فلسفهٔ پسین وی درواقع صورتی ازخداباوری است ودردفاع ازاین نکته به برخی از گفته های وی روی می کنند که حکایت از باورهای استوار این فیلسوف دارند نه آنکه سخنان حساب شده ای باشند برای خوش کردن دل خوانندگان یاشنوندگانِ سخت ایمانتر. برای مثال، فیشته همواره برآنست که **وجود** مطلق دگرگونی ناپذیراست و**یکتای** جاودانهٔ دگرگونی ناپذیر است؛ اما نه **یکتای** ایستای بی جان بلکه سرشار از**زندگانی** بیکران است. البته، آفرینش کاری است خود به خود و به همین معنا آزادانه، اما آفرینش هیچ دگرگونی درخدا پدید نمی آورد. فیشته اگرچه بساهنگام زبان مسیحیت را به کار می گیرد و از خدا با ضمیر «او» سخن می گوید، اما از نسبت دادن شخصیت به خدا سر باز می زند، زیرا که وی شخصیت را ناگزیر کرانمند می بیند و نمی تواند آن را به **وجود** بیکران نسبت دهد. اما این بدان معنا نیست که وی خدا را فرودستتر از شخص می بیند. خدا فرادستتر از شخص است نه آنکه شخص باشد. به زبان فلسفهٔ مدرسی

(اسکولاستیك)، نزد فیشته مفهوم قیاسی[54] [یا تشبیهی] شخصیت وجود ندارد و به همین دلیل نمی تواند زبان خداباورانه به کار برد. درعین حال، مفهوم وجود مطلق که از سپهرِ جداگانگیها برمی گذرد ــ زیرا که جداگانگیها بضرورت در میانِ هستانِ کرانمند وجود دارد ــ حرکتی است آشکار در جهت خداباوری. دیگر در تصویر فیشته از حقیقت، من درمرکز قرار ندارد، بلکه جای خود را به زندگانی بیکرانْ می دهد که به خودی خود از هرگونه دگرگونی یا گسستگی در درونِ خویش بری است.

این مطلب تا اینجا هیچ عیبی ندارد. ودرست است که فیشته از نسبت دادن شخصیت به خدا از آنرو سر بازمی زند که شخصیت نزد او دارای محدودیت است. خدا از سپهرِ شخصیت برمی گذرد نه آنکه بدان دسترس نداشته باشد. اما همین نبودِ هرگونه ایدهٔ قیاسی [یا تشبیهی] است که اندیشهٔ فیشته را سخت تیره وتارمی کند. خدا وجود بیکران است. پس هیچ وجودی جز خدا درمیان نتواند بود، زیرا اگر چنان وجودی درمیان باشد خدا دیگر بیکران نتواند بود. مطلق همانا یکتا_وجود است. این جهت از اندیشه آشکارا راه به وحدت وجود می برد. درعین حال، فیشته همواره برآنست که سپهرِ آگاهی با جداکردن منِ کرانمند و جهان از یکدیگر، به یك معنا بیرون از خدا است. اما به کدام معنا؟ البته برای فیشته آسان است که بگوید جدایی میان وجود الاهی و برون ایستی[55] [یا ازخودبدرآمدگیِ] الاهی تنها نزد آگاهی است که پدید می آید. اما پرسشی که خودبه خود پیش می آید آنست که خودهای کرانمند آیا وجودی دارند یا نه؟ اگر وجودی نداشته باشند به یگانه انگاری[56] می رسیم؛ وآنگاه نمی توانیم گفت که آگاهی، با جداگانگیهایی که با خود می آورد، چگونه پدید می آید. باری، اگر خودهای کرانمند وجودی داشته باشند، چگونه می توانیم این گفته را با آن گفته آشتی دهیم که یکتا_وجود خداست مگر اینکه به یك نظریهٔ قیاسی [یا تشبیهی] روی آوریم. فیشته می خواهد این هردو را با هم داشته باشد. یعنیِ، هم می خواهد بگوید که سپهرِ آگاهی، با جداگانگیی که میان خودِ کرانمند وموضوع شناخت (اُبژهٔ) آن می نهد، بیرون ازخداست و هم اینکه خدا یکتا_وجود است. ازینرو، وضع وی درمیان خداباوری ووحدت وجود ناگزیر گُنگ می ماند. البته، باید گفت که گسترش فلسفهٔ وجود نزد فیشته به اندیشهٔ وی همانندیی بیش از آن با خداباوری بخشید که نوشته های نخستین وی حکایت از آن داشت. اما به گمان من اگر از اهل قلم و کسانی که فیشته را به سبب روش باریك اندیشی برین[57] یا به سبب آرمانخواهی اخلاقی[58] وی می ستایند کار تفسیر فلسفهٔ پسین وی را بدانجا بکشانند که آن را بیان روشنی از خداباوری بدانند، از آنچه تاریخ گواهی می دهد پافراتر نهاده اند.

سرانجام، اگر بپرسند که آیا فیشته در فلسفهٔ وجود خویش ایده باوری را رها می کند، پاسخ آن

54. analogical concept   55. ex - istence   56. monism   57. transcendental method of reflection   58. ethical idealism

خود از آنچه تاکنون گفته شد آشکار است. فیشته *نظریهٔ علم* را انکار نمی کند و بدین معنا به ایده باوری وفادار می ماند و هنگامی که می گوید این **زندگانی** یکتا است، نه ذهن فردی، که جهان مادّی را «درونیافت» (شهود) می کند (و بدینسان آن را پدید می آورد) آشکار است که وی در جهت این واقعیت است که جهان مادّی بر ذهن کرانمند همچون چیزی فراداده، همچون موضوعی (ابژه ای) پیشاپیش ترکیب یافته، پدیدار می شود. اما وی از همان آغاز آوازه درداده بود که این آن واقعیت بنیادینی است که ایده باوری می باید آن را شرح کند نه آنکه انکار کند. در عین حال، تصدیق پیشینگیِ **وجود** و برآمدگیِ آگاهی و دانش از آن، دوری گزیدن از ایده باوری است. ازینرو، تا آنجا که این تصدیق به خودی خود از درون اندیشهٔ وی برمی آید، می توانیم گفت که ایده باوری دراندیشهٔ فیشته گرایش به برگذشتن از خویش دارد. اما نمی توان گفت که این فیلسوف هرگز آشکارا و روشن از ایده باوری گسسته است. باری، اگرچه در روزگاران اخیر گرایش بدانست که بر اندیشهٔ پسینِ فیشته تکیه کنند، احساس ما آنست که آنچه در بینش وی از حقیقت گیرا است، دستگاه ایده باوری اخلاقی اوست نه آن گفته های تیره و تار دربارهٔ **وجود مطلق** و ازخود به درآمدگیِ[۵۹] خدا.

فصل ۵

شلینگ
(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

فریدریش ویلهلم یوزف فن شلینگ[1]، فرزند یك کشیش دانشورِ لوتری، در ۱۷۷۵ در لئونبرگ[2] در وورتمبرگ[3] زاده شد. از آنجا که نوجوانی زودرس بود، وی را در پانزده سالگی در «بنیاد یزدانشناسی (الاهیات) پروتستان» در دانشگاه توبینگن پذیرفتند و آنجا بود که با هگل و هولدرلین،که هر دو پنج سال ازوی سالمندتر بودند، دوست شد. در هفده سالگی رساله ای دربارهٔ فصل سومِ «سِفرِ پیدایش» [از کتاب مقدس] نوشت و در ۱۷۹۳ مقاله‌ای در *باب اسطوره‌ها*[4] چاپ کرد، و در پی آن در ۱۷۹۴ مقالهٔ *دربارهٔ امکانِ یك صورت از فلسفه در کلّ*[5] را.

در این دوره شلینگ کمابیش شاگرد فیشته بود و این واقعیت از عنوان اثری که در ۱۷۹۵ چاپ کرد پدیدار است: *دربارهٔ من همچون اصل فلسفه*[6]. در همین سال *نامه‌های فلسفی دربارهٔ دُگم‌باوری وسنجشگری*[7] ازوی منتشر شد، که در آن اسپینوزا نمایندهٔ دگم باوری و فیشته نمایندهٔ سنجشگری است.

اگرچه اندیشهٔ فیشته برای شلینگ سرآغاز تفکر بود، اما وی بزودی استقلال ذهن خویش‌را نشان داد. بویژه، از دید فیشته نسبت به طبیعت ناخرسند بود که آن را جز وسیله‌ای برای عمل اخلاقی نمی‌انگاشت. شلینگ طبیعت را تجلی بی‌واسطهٔ **مطلق** می‌دانست، یعنی دستگاهِ غایتمندِ پویایِ خود-ساماندهی[8] که راه به سوی بالا دارد، به سوی ظهور آگاهی و به دانایی طبیعت به خویش در انسان و از راه او، و این نظریه را در سلسله‌ای از نوشته‌ها دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت

---

1. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 2. Leonberg 3. Württemberg
4. *Über Mythen* 5. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*
6. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*
7. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* 8. self-organizing

بیان کرد. در ۱۷۹۷ *اندیشه هایی در جهت فلسفهٔ طبیعت*[۹] را منتشر کرد، در ۱۷۹۸ *دربارهٔ جانِ جهان*[۱۰] را و در ۱۷۹۹ *نخستین طرح از یك سیستم فلسفهٔ طبیعت*[۱۱] را و *درآمدی به طرح یك سیستم از فلسفهٔ طبیعت یا دربارهٔ مفهوم علم فیزیك نظری*[۱۲] را.

یادآور باید شد که عنوان اثر آخرین به علم فیزیك نظری اشارت دارد. در عنوان کاملِ *دربارهٔ جان جهان* نیز چنین اصطلاحِ همانندی به چشم می خورد و گفته می شود که «جان جهان» فرض بنیادینِ «علم فیزیكِ برین» است. گمان نمی رود که فیشته چندان توجهی به علم فیزیك نظری[۱۳] داشته بوده باشد، اما این سلسله از نوشته ها دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت به معنای گسستِ کامل از اندیشهٔ فیشته نیست. زیرا شلینگ در ۱۸۰۰ *سیستم ایده باوری برینِ*[۱۴] خویش را منتشر کرد که نفوذ نظریهٔ علم فیشته در آن آشکار است. شلینگ در حالی که در نوشته های خویش دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت از وجود عینی راه به وجود ذهنی می گشاید، یعنی از پایینترین درجه های طبیعت به قلمرو وجود اندامین (اُرگانیك) همچون زمینه ای برای پدیدارشدن آگاهی حرکت می کند، در *سیستم ایده باوری برین* از «من» آغاز می کند و فرایند عینیت بخشیدنِ آن را به خویش دنبال می کند. وی این دو دیدگاه را کامل کنندهٔ یکدیگر می داند، چنانکه این امر در کتاب *استنتاج کلیِ فرایند پویا*[۱۵]، که در ۱۸۰۰ منتشر شد، نشان داده شده است و در ۱۸۰۱ در یك قطعهٔ کوتاه با عنوان *دربارهٔ مفهوم راستین فلسفهٔ طبیعت*[۱۶]. در همان سال *شرح دستگاه فلسفی من*[۱۷] را منتشر کرد.

در ۱۷۹۸ به استادی کرسی فلسفه در دانشگاه ینا برگماشته شد، در حالی که بیش از بیست و سه سال نداشت، اما نوشته هایش نه تنها ستایش گوته که ستایش فیشته را نیز برانگیخته بود. از ۱۸۰۲ تا ۱۸۰۳ با هگل در ویرایش *مجلهٔ سنجشگرانهٔ فلسفه*[۱۸] همکاری کرد و در دورهٔ استادیش در ینا با حلقهٔ رومانتیکها روابط دوستانه داشت، از جمله با نووالیس و برادران اشلگل. در ۱۸۰۲ کتاب *برونو، یا اصل خدایی و طبیعی چیزها*[۱۹] را منتشر کرد و همچنین سلسله ای از درس ـ گفتارها را با نام *درس ـ گفتارهایی درباب روش مطالعهٔ دانشگاهی*[۲۰]، که در آنها از یگانگی علوم و جایگاه فلسفه

---

9. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*

10. *Von der Weltseele* 11. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*

12. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik.*

13. speculative physics 14. *System der transzendentalen Idealismus*

15. *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*

16. *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*

17. *Darstellung meines Systems der Philosophie*

۱۸. *Critical Journal of Philosophy*. نویسنده نام اصلی آلمانی این نشریه را نیاورده است. ـــ م.

19. *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.*

20. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*

در زندگی دانشگاهی (آکادمیك) سخن رفته بود.

اشاره کردیم که شلینگ در *سیستم ایده باوری برین* خویش از «من» آغاز کرد و ایده هایی را در کار آورد که فیشته در *نظریهٔ علم* خویش برای بازسازیِ چگونگیِ عینیت بخشیدنِ «من» به خویش، برای مثال در قلمرو اخلاقیات، به کار گرفته بود. اما شلینگ در اوج این اثر به یك فلسفهٔ هنر رسید که اهمیت فراوان بدان می‌داد. و در زمستان ۱۸۰۲ـ۱۸۰۳ در ینا در باب فلسفهٔ هنر درسهایی داد. در این روزگار وی به هنر همچون کلیدی برای راهبرد به ذات واقعیت می نگریست و همین برای نشان دادن فرق آشکار میان بینش شلینگ و فیشته بس است.

در ۱۸۰۳ با کارولین اشلگل، پس از جدایی وی از اگوست ویلهلم اشلگل، ازدواج کرد و این زوج روانهٔ وورتسبورگ[21] شدند و شلینگ چندی در آنجا درس داد. در همین دوره بود که وی به مسائل دینی و گفته های آن کفشگر عارفِ اهل گورلیتس[22]، یعنی یاکوب بومه[23]، در باب حکمت الاهی روی آورد و در ۱۸۰۴ *فلسفه و دین*[24] را منتشر کرد.

در ۱۸۰۶ از وورتسبورگ روانهٔ مونیخ شد. باریك اندیشیهای وی دربارهٔ آزادی و رابطهٔ میان آزادی بشر و **مطلق** در کتاب *جُستارهای فلسفی در باب ذات آزادی بشری*[25] بیان شد که در ۱۸۰۹ انتشار یافت. اما در این زمان اختر بخت وی رو به تیرگی نهاد. دیدیم که وی دوره ای کوتاه با هگل در ویرایش یك مجلهٔ فلسفی همکاری کرد. اما در ۱۸۰۷ هگل، که پیش از آن نامی نداشت، نخستین اثر بزرگ خود، یعنی *پدیدارشناسی روح*، را منتشر کرد. این اثر نه تنها نخستین گام اوج گرفتن نام وی در مقامِ سالارِ فیلسوفان آلمان، که نمایانندهٔ گسست فکری وی از شلینگ بود. بویژه نظر هگل دربارهٔ دکترین شلینگ در باب **مطلق** [در آن کتاب] اندکی نیشدار بود و شلینگ، که سخت نازك طبع بود، این، باصطلاحِ، «ناجوانمردی» را سخت به دل گرفت و در سالهای پس از آن، همچنانکه شاهد بالاگرفتن آوازهٔ رقیب بود، این وسوسه در سر او افتاد که دوست پیشینش یك دستگاه قلّابی فلسفه را به مردم ساده دل انداخته است. در واقع، تلخکامی او بر اثر به اوج رسیدن هگل در عالم فلسفهٔ آلمان چه بسا گویای آن باشد که چرا وی، پس از آن سیل خروشانِ کوشش ادبی، کمابیش چندان چیزی منتشر نکرد.

اما به درس ـ گفتارها ادامه داد و دوره ای از آنها در ۱۸۱۰ در اشتوتگارت در مجموعهٔ آثار وی چاپ شد. در ۱۸۱۱ *روزگاران*[26] را نوشت که ناتمام ماند و در دوران زندگیش منتشر نشد.

در سالهای ۱۸۲۱ـ۱۸۲۶ در ارلانگن درس می گفت و در ۱۸۲۷ به مونیخ بازگشت تا استادی کرسی فلسفه را عهده دار شود و بالذت تمام به آن کاری بپردازد که دوست می داشت، یعنی تیشه

---

21. Würzburg 22. Görlitz 23. Jakob Boehme 24. *Philosophie und Religion*

25. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des Menschlischen Freiheit.*

26. *Die Zeitalter*

زدن به ریشهٔ هگل. وبر آن شد که می باید میان دوگونه فلسفه فرق نهاد، یکی فلسفهٔ منفی که بنای آن یکسره بر مفهومهای مجرد است و فلسفهٔ مثبت که با هستی واقعی[27] سر وکار دارد. والبته، فلسفهٔ هگل برای وی نمونهٔ نوع نخستین بود.

مرگ رقیب[28] بزرگ شلینگ [یعنی هگل] در ۱۸۳۱ می باید کار اورا آسان کرده بوده باشد. ده سال پس از آن، در ۱۸۴۱، به استادی فلسفه در برلین برگماشته شد با این احساس رسالت که با شرح کردن نظام [فلسفهٔ] دینی خویش با نفوذ فلسفهٔ هگل بستیزد. شلینگ در پایتخت پروس همچون پیامبری که ظهور عصری تازه را بشارت می‌دهد، آغاز درس گفتن کرد. و درمیان نیوشندگان[29] او افزون بر استادان وسیاستمداران کسانی بودند که سپس از نامداران شدند، یعنی کسانی همچون سورن کی یرکه گور، یاکوب بورکهارت، فریدریش انگلس و باکونین. اما این درس ـ گفتارها آن اندازه که شلینگ چشم داشت کامیاب نبود و شمار نیوشندگانش روبه کاهش نهاد. در ۱۸۴۶ درس ـ گفتاررا کنار نهادمگر گاهگاهی که درفرهنگستان برلین سخنرانی می کرد. سپس از کار بازنشسته شد و در مونیخ خانه گزید و به آماده کردن دستنویسهایش برای چاپ پرداخت. *فلسفهٔ وحی*[30] و *فلسفهٔ اسطوره شناسی*[31] از وی پس از مرگش منتشر شد.

۲. مرحله های پیاپی اندیشهٔ شلینگ

شلینگ هیچ دستگاه درهم تافته ای ندارد که بتوانیم آن را دستگاه فلسفی وی بنامیم. زیرا اندیشهٔ وی، از آن دوران آغازین که بسیار زیر نفوذ فیشته بود تا دورهٔ پایانی که در درس ـ گفتارهای وی دربارهٔ فلسفهٔ وحی و اسطوره شناسی ـــ که پس از مرگش منتشر شد ـــ شرح شده است از مرحله هایی گذرمی کند. تاریخگزاران بر سر شماردقیق مرحله هایی که می باید [در اندیشهٔ وی] از یکدیگر بازشناخت، همرای نیستند. یکی ـ دوتن به همان بخشبندیی که شلینگ میان فلسفهٔ منفی و مثبت کرده، بسنده کرده اند؛ امادراین بخشبندی مرحله های گوناگونی را که اندیشهٔ وی تا پیش از رسیدن به شرح فلسفهٔ نهایی خویش دربارهٔ دین می گذراند، نادیده می گیرند. ازینرو، رسم برآنست که بخشبندیهای بیشتری کنند. اما، با آنکه دراندیشهٔ شلینگ بی گمان مرحله های جداگانه ای هست، خطاست اگر که هریك از این مرحله ها را دستگاه (سیستم) جداگانه ای بدانیم، زیرا پیوستگی نمایانی [در تمامی فلسفهٔ وی] درکاراست. یعنی باید گفت که [درهر مرحله] باریك اندیشی شلینگ دربارهٔ وضع فکری پیشینش وی را به طرح مسائل بیشتری می کشاند که حل آنها نیازمند جنبشهای تازه ای ازسوی وی بوده است. البته، شلینگ درسالهای پسین بر فرق

27. concrete

۲۸. به نظر نمی رسد که هگل به چنین رقابتهای شخصی چندان توجهی می داشت، بلکه غرق در اندیشه ها بود و بازنمودن آنچه خود حقیقت می انگاشت. اما شلینگ انتقاد هگل را از اندیشه های خود یك جبهه گیری شخصی می انگاشت.

29. audience 30. *Philosophie der Offenbarung.* 31. *Philosophie der Mythologie*

میان فلسفهٔ مثبت و منفی تکیه می کرد و اگر بخش بزرگی از اندیشهٔ پیشین خویش را فلسفهٔ منفی انگاشت، در جدال با هگل بود که بر این فرق گذاری پافشاری می کرد؛ و خواستِ وی نه ردّ کاملِ باصطلاح فلسفهٔ منفی که یکپارچه کردن آن با فلسفهٔ مثبت و قراردادن آن درفرودستِ فلسفهٔ مثبت بود. افزون بر این، وی مدعی بود که دست کم دریکی از نخستین کتابهایش، یعنی *نامه های فلسفی دربارهٔ دگم باوری وسنجشگری*، ردپایی از فلسفهٔ مثبت می توان یافت، و حتادرنخستین رساله های فلسفیش نیز گرایش او به امور ملموس و تاریخی نمایان است.

در ۱۷۹۶، هنگامی که شلینگ بیست و یکساله بود، برای برپاکردن یك دستگاه (سیستم) فلسفی برنامه ای برای خود گذاشت، که بنابرآن این دستگاه می بایست از ایدهٔ من یا خود همچون وجودی مطلقاً آزاد حرکت را آغاز کند و به راهِ فرانهادنِ جز-مَن در قلمرو فیزیك نظری افتد، سپس به سپهرِ روح انسان راه بگشاید و اصول تکامل تاریخی را پایه گذاری کند و اندیشه های مربوط به یك جهان اخلاقی و خدا و آزادیِ تمامیِ موجودات روحانی را گسترش دهد. افزون برآن، دراین دستگاه می بایست اهمیت بنیادی ایدهٔ زیبایی و خصلت زیبایی شناسیكِ (استتیك) عالیترین کردارِ عقل نشان داده شود، وسرانجام، اسطوره شناسی (میتولوژی) تازه ای پدید آید که فلسفه ودین را یگانه کند.

این برنامه روشنگر دو نکته است. ازسویی گسیختگیی را در اندیشهٔ شلینگ نشان می دهد. زیرا این واقعیت که وی کاررا از «من» آغاز می کند، نشانهٔ نفوذ فیشته در وی است، نفوذی که رفته-رفته روبه کاهش می گذارد. ازسوی دیگر، این برنامه در کار فلسفی شلینگ نمایندهٔ پیوستگی است، زیرا بسط یك فلسفهٔ طبیعت، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ آزادی و فلسفهٔ دین واسطوره شناسی را فراچشم دارد، یعنی مایه هایی که هریك به نوبت توجه وی را به خود خوانده اند. به عبارت دیگر، اگرچه شلینگ در آغاز چنان می نمود که مرید فیشته است، اما از همان آغازپدیدار بود که به چه چیزهایی دلبستگی دارد و گرایش فکری وی در کدام جهت است.

نتیجه آنکه، بحث برسر شمار مرحله ها یا «سیستم» ها در اندیشهٔ فلسفی شلینگ کاری است بیهوده. بی گمان چند مرحلهٔ جداگانه در کار او هست، اما شرح بنیاد اندیشهٔ او می تواند این جداگانگیها را روشن کند بی آنکه از آن چنین برآید که شلینگ ازیك دستگاه بستهٔ فلسفی به دستگاهی دیگر جهیده است. کوتاه سخن آنکه، فلسفهٔ شلینگ نوعی فلسفیدن است بی آنکه یك سیستم تمام یا سلسله ای ازسیستمهای تمام باشد. به یك معنا آغازو انجامِ سیر وسلوك وی یك جا است. گفتیم که وی در ۱۷۹۳ رساله ای *دربارهٔ اسطوره* چاپ کرد. در پیری نیز به این موضوع بازگشت ودربارهٔ آن دادسخن داد. اما درین میانه جریان بی امانی ازباریك اندیشیها می یابیم که از فلسفهٔ «من» فیشته آغازمی شود و ازراه فلسفهٔ طبیعت و هنر به فلسفهٔ آگاهی دینی و صورتی از خداباوری نظری راه می گشاید که موضوع رابطهٔ میان [وجود] کرانمندو بیکران تمامیِ آنهارا به هم می پیوندد.

۳. نوشته‌های آغازین و نفوذ فیشته

شلینگ در رسالهٔ *امکان یك صورت از فلسفه در کلّ* (۱۷۹۴) به پیروی از فیشته بر آنست که فلسفه برای آنکه علم باشد، می باید یك دستگاه یگانهٔ منطقی از گزاره هایی باشد که از یك گزارهٔ بنیادین بسط یابد و آن گزارهٔ اصلی بیانگر اصلی نامشروط باشد. این اصل نامشروط همانا منِ خود-فرانهنده[32] است. پس «گزارهٔ بنیادین تنها این تواند بود: من من است.» در کتاب *دربارهٔ من همچون اصل فلسفه* (۱۷۹۵) این گزاره به صورت نامشخصتری فرمولبندی شده است: «من منم یا من هستم». و از این گزاره به سوی فرانهادنِ جز-من می رود و استدلال می کند که من و جز-من یکدیگر را تعیین می کنند. هیچ ذهنی بی عین (اُبژه) و هیچ عینی بی ذهن (سوژه) در کار نتواند بود. پس یك عامل میانگیر لازم است، یك فراوردهٔ مشترك که آندو را به‌یکدیگر بپیوندد، و آن بازنمود[33] است. بدینسان صورت سه پایهٔ بنیادی تمامی علم یا دانش را در اختیار داریم، یعنی ذهن، عین، و بازنمود.

نفوذ فیشته بخوبی نمایان است. اما می باید یادآور شد که شلینگ از همان آغاز بر فرق میان من مطلق و من تجربی تکیه می کند. «سیستم کامل علم از من مطلق آغاز می کند.» این [من مطلق] یك چیز نیست بلکه آزادی بیکران است. براستی یگانه است، اما یگانگیی که به آن نسبت داده می شود فراتر از آن یگانگیی است که به فردی از یك طبقه نسبت داده می شود: او فراتر از مفهومِ طبقه است. افزون بر آن، از دسترس اندیشهٔ مفهومی نیز فراتر است و تنها با شهود عقلی دریافته می شود.

اینها هیچیك با اندیشه های فیشته ناهمساز نیست؛ اما نکته اینست که دلبستگیهای [خاص] متافیزیکی شلینگ از همان آغاز کارش هویدا است. حال آنکه فیشته، که کار خود را با فلسفهٔ کانت آغاز کرد، در آغاز به دربرداشته های متافیزیکیِ ایده باوریش چندان اهمیتی نمی‌داد و همگان منِ فردی را سرآغاز راه فلسفی وی می شمردند. اما شلینگ یکباره بر ایدهٔ **مطلق** تکیه می زند، اگرچه، زیر نفوذ فیشته، آن را **من مطلق** می نامد.

یادآور خواهیم شد که شلینگ در کتاب *امکان یك صورت از فلسفه در کلّ*، به پیروی از فیشته، به استنتاجِ نمود یا بازنمود[34] می پردازد. اما وی در واقع به هستی شناسی دلبسته بود. فیشته در نخستین نسخهٔ *نظریهٔ علم* اعلام می کند که کار فلسفه بیان تجربه به معنای سیستمی از نمودهاست که با یك احساس ضرورت همراه باشد. و خود این کار را کرد با نشان دادن اینکه **من** چگونه این نمودها را از راه عمل ناخودآگاهانهٔ انگارشِ زایا[35] پدید می آورد آنچنانکه **جهان** نزدآگاهی

32. self - positing ego 33. representation (Vorstellung)
34. presentation or representation 35. productive imagination

تجربی ناگزیر ظاهری مستقل به خود می گیرد. اما در *نامه های فلسفی دربارهٔ دگم‌باوری و سنجشگری*[۳۶] (۱۷۹۵) بی کم و کاست اعلام کرد که «کار اصلی تمامی فلسفه عبارتست از حل مسئلهٔ وجود جهان.» البته، این دو گفته به یك معنا به یکجا می رسند. اما گفتن اینکه کار فلسفه بیان سیستم نمودهاست که با یك احساسِ ضرورت همراه است، فرق بسیار دارد با اینکه بگوییم کار فلسفه بیان وجود جهان است. و با اندکی واپس نگری در اندیشهٔ آغازین شلینگ، که سخت در دام فیشته بود، می توانیم همان گرایش ذهنیِ متافیزیکی را ببینیم که دریکی از مرحله های بعدی وی را بر آن داشت که بگوید کار فلسفه پاسخ گفتن به این پرسش است که چرا چیزی هست بجای آنکه نباشد. البته، فیشته خود به بسطِ در برداشته های متافیزیکیِ فلسفه اش پرداخت، اما چون دست به این کار زد، شلینگ وی را به دزدی اندیشه متهم کرد.

نامه های فلسفی شلینگ کتابی است روشنگر و به یك معنا دفاعی است از فیشته. زیرا شلینگ سنجشگری را، آنچنان که فیشته بازنموده است، در برابر دُگم باوری می نهد که نمایندهٔ اصلی آن اسپینوزا است و خود جانب فیشته را می گیرد. در عین حال کتاب نمایانگر همدلی ژرف نویسنده با اسپینوزا است و ناخرسندی نهفته ای از فیشته.

شلینگ می گوید، کار دگم باوری سرانجام به مطلق کردنِ **جز-من** می رسد و انسان تنها به صورتی از صورتهای **عین مطلق**[37]، یا جوهر اسپینوزایی، فروکاسته می شود و آزادی ازمیدان بدر می شود. درست است که اندیشهٔ اسپینوزایی، که غایت آن دستیابی به آسایش و آرامش روان ازراه «واسپردن کامل خویش به **عین مطلق**» است، جاذبه ای زیباشناسیك (استتیك) دارد و می تواند برای برخی ذهنها کششی نیرومند داشته باشد، اما سرانجام معنای آن هیچ گردانیدنِ انسان در مقام عامل اخلاقی آزاد است. دگم باوری جایی برای آزادی بازنمی گذارد.

اما معنای این سخن آن نیست که دگم باوری را در عالم نظر (تئوری) می توان رد کرد. فلسفهٔ کانت «در برابر دگم باوری سلاحهای کم توانی دردست دارد»، و جز یك ردِّ منفی کاری از آن برنمی آید. برای مثال، کانت نشان می دهد که در قلمروِ عقل-بنیاد[38] رد کردن آزادی ممکن نیست، اما خود نیز اقرار دارد که از آوردن دلیل مثبت نظری برای آزادی ناتوان است. با اینهمه «سیستم کامل سنجشگری نیز نمی تواند در *عالم نظر* به ردّ دگم باوری بپردازد»،[۳۹] اگرچه می تواند ضربه هایی سخت بر آن بزنند. و جای شگفتی نیز نیست، زیرا تا زمانی که در ساحت نظری (تئوریك) بمانیم، دگم باوری و سنجشگری، به گفتهٔ شلینگ، به نتیجه ای بسیار همانند می رسند. نخست آنکه هردو سیستم می کوشند از [وجود] بیکران به کرانمند برسند. اما «فلسفه

---

۳۶. از این کتاب از این پس با نام *نامه های فلسفی* یاد خواهد شد.

37. absolute Object 38. noumenal

۳۹. اشاره، البته، به ایده باوریِ فیشته است.

نمی تواند از بیکران به کرانمند برسد.»ما، البته، می توانیم دلایلی بتراشیم که چرا [وجود] بیکران می باید خود را در [وجود] کرانمند نمایان کند، اما اینها چیزی جز راههایی برای پوشاندن ناتوانیمان برای پل زدن براین ورطه نیست. پس اینچنین می نماید که می باید راه باژگونهٔ آن را درپیش گیریم. اما چگونه می توان چنین کرد درحالی که برهانهای سنتی که بر پایهٔ واقعیات تجربی بودند، بی اعتبار شده اند؟ چنین برمی آید که مسئله رابابد خاموش گذاشت. یعنی، اگر بتوان کرانمند را دربیکران دید و بیکران را درکرانمند، دیگر مسئلهٔ پل زدن بر ورطهٔ میان آندو با حجت پردازی ها یا برهان آوری های نظری پیش نمی آید.

این نیاز را شهود عقلی برآورده می کند که شهودی است از همانستیِ «خودِ» شهود کننده و شهود شونده. اما دگم باوری و سنجشگری این شهود عقلی را دوگونه تفسیر می کنند. دگم باوری آن را همچون شهودِ «خود» در مقام یگانه با **مطلق** تفسیر می کند و مطلق را نیز همانا **عینِ مطلق** می انگارد. سنجشگری آن را پدیدار شدن همانستیِ «خود» با **مطلق** در مقام **ذهنِ مطلق** تفسیر می کند و **ذهن مطلق** را کردوکارِ نابِ آزادانه می انگارد.

و اما، اگرچه دگم باوری و سنجشگری شهود عقلی را دوگونه تفسیر می کنند، اما نتیجهٔ نظری این دو تفسیر بسیار به هم نزدیك است. در دگم باوری ذهن سرانجام به عین فروکاسته می شود و با این فروکاستگی یکی از شرایط لازم آگاهی از میان می رود. اما در سنجشگری عین است که سرانجام به ذهن فروکاسته می شود و با این فروکاستگی آن شرط لازم دیگر برای آگاهی ازمیان می رود. به عبارت دیگر، هم دگم باوری وهم سنجشگری جهتشان نیست گردانیدنِ خودِکرانمند یا ذهن درعالم نظر است. اسپینوزا خودِ کرانمندرا به **عین** مطلق فرومی کاهد، وفیشته به **ذهن مطلق** یا دقیقتر بگوییم (از آنجا که **من** مطلق براستی یك ذهن نیست) به کردوکاریا کوشش بیکران. در هردو مورد خود در **مطلق**، باصطلاح، غرق می شود.

این دو سیستم اگرچه از دیدگاه نظری ناب از راههای گوناگون به نتیجه ای بسیار همانند می رسند، اما خواسته های عملی یا اخلاقیشان یکی نیست ودر باب رسالت اخلاقی بشر یك گونه نمی اندیشند. دُگم باوری **ازخودِ** کرانمند می خواهد که خود را به علیّتِ مطلقِ جوهرِ الاهی واسپارد وآزادی خویش راانکار کند تا آنکه تنهاخدا خدایی کند. بدینسان در فلسفهٔ اسپینوزا **زاخود** به شناسایی یك وضع هستی شناسیك فراخوانده می شود که هم اکنون وجود دارد یعنی به شناخت وضع خود همچون صورتی از صورتهای جوهر بیکران، و خود را واسپارد. سنجشگری، اما، خواهان آنست که انسان از راه کوشش آزادانهٔ همیشگیِ خویش **مطلق** را در درون خویش بشناسد. یعنی باید گفت، نزد فیشته، همانستیِ خودِ کرانمند با **مطلق** بسادگی وضع هستی شناسیکی نیست که هم اکنون وجود داشته باشد وکاری جز شناخت آن نداشته باشیم، بلکه هدفی است که ازراه کوشش اخلاقی می باید بدان رسید. افزون براین، این هدفی است که پیوسته خودرا واپس می کشد. ازینرو، فلسفهٔ فیشته اگرچه به همانستی خود با **مطلق** همچون یك آرمان

نظری اشارت دارد، در ساحتِ عمل خواهان کوشش اخلاقیِ آزادانهٔ بی‌پایـان است یا سرسپردگی بی‌پایان به رسالت اخلاقیِ شخصی خویش.

بنابراین، به یك معنا گزینش میان دگم باوری و سنجشگری برای **خود** کرانمند گزینشی میان بود و نبود است. یعنی، گزینشی است میان آرمانِ واسپاری (تفویض) خویش، میان حل شدن در **مطلقِ** غیرشخصی یا ترك آزادی شخصی همچون یك پندار، و آرمان کوشش آزادانهٔ پیوسته برحسب رسالت خویش، و هرچه بیش به عامل اخلاقیی بدل شدن که آزاد و پیر وزمند بر زَبَردستِ عینِ محض قرار می‌گیرد. «می باش! اینست والاترین خواستهٔ سنجشگری.» نزد اسپینوزا **عین مطلق** جایی برای این امر بازنمی‌گذارد. اما نزد فیشته طبیعت تنها به ابزاری محض برای عامل اخلاقی آزاد فروکاسته می‌شود.

البته، اگر کسی به خواسته‌های سنجشگری گردن گذارد، ناگزیر از آنست که دگم باوری را رد کند. اما درعین حال دگم باوری را نیز، حتا در ساحت اخلاقی یا عملی، نمی‌توان رد کرد، آنهم از نظر کسی که «می‌تواند اندیشهٔ کوشش در راه نابودی خویش را تاب آورد، یعنی اندیشهٔ نیست کردنِ هرگونه علیّت آزاد درخویش، اندیشهٔ صورتی ازصورتهایِ یك عین بودن که دیر یا زود شاهد درهم شکستگی اخلاقی خویش در بیکرانگیِ آن خواهد بود.»

اینگونه شرح ماجرا میان دگم باوری و سنجشگری گویا بازتابی است از آن نظر فیشته که بنا برآن هرکسی فلسفهٔ خویش را بنا به خوی و خیم خویش برمی‌گزیند. همچنین، اگردلمان بخواهد، می‌توانیم این اصل اعتقادی شلینگ را که نه سنجشگری در عالم نظر ردکردنی است نه دگم باوری و گزینش میان آندو می‌باید در ساحت عملی باشد، با این دیدی که بعدها پیش کشید پیوندی بزنیم، یعنی اینکه ما نمی‌توانیم در عالم نظری محض میان سیستمهای متافیزیکی یکی را برگزینیم، بلکه هرگاه این سیستمها زمینه‌ای برای پیشبرد الگوهای گوناگون کردار باشند، می‌توان سنجهٔ اخلاقی را درگزینش میان آنها به کار زد. اما برای مقصود کنونی ما درخورتر یادآوریِ این نکته است که *نامه‌های فلسفی* اگرچه در پشتیبانی از فیشته نوشته شده است و آشکارا جانب او را می‌گیرد، با اینهمه دربردارندهٔ انتقادی ناگفته اما بهرحال روشن در این باب است که هم فلسفهٔ اسپینوزا و هم ایده باوریِ برین فیشته جز گزافه گوییهای یکسویه نیستند. زیرا اسپینوزا عین را مطلق می‌کند و فیشته ذهن را. وحاصل اینکه **مطلق** می‌باید ازجداگانگیِ ذهنیت و عینیت برگذرد و همانستیِ ذهن و عین باشد.[۴۰]

به عبارت دیگر، جان کلام آنکه سرانجام گونه‌ای همنهاد (سنتز) می‌باید در میان آید که نگره‌های اسپینوزا و فیشته را، که با هم ناسازگارند، آشتی دهد. براستی، در *نامه‌های فلسفی*

۴۰. فیشته خود بدانجا رسید که بگوید منِ مطلق همانستیِ ذهن و عین است. اما در این کار تاحدی زیر نفوذ انتقاد شلینگ بود. و بهرحال، خصلت ایده باوری فیشته، به عقیدهٔ شلینگ، همواره تکیهٔ بیش از اندازه برذهن و ذهنیّت است.

نشانه‌هایی از همدلی با اسپینوزا می بینیم که در اندیشهٔ فیشته نمی گنجید. و به هیچ روی جای شگفتی نیست اگر که پس از آن شلینگ را بزودی دست اندرکار انتشار آثاری دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت می بینیم. عنصر اسپینوزایی دراین همنهادی که درنظر است بخشیدنِ جایگاهی هستی شناسیك به طبیعت است در مقام یك تمامیّتِ انداموار (اُرگانیك). و این چیزی بود که فیشته هرگز به آن تن در نمی‌داد. در این همنهاد طبیعت همچون تجلی عینی و بی میانجیِ **مطلق** نشان داده می شود. در عین حال، این همنهاد، اگر براستی همنهاد باشد، می باید طبیعت را همچون بازنمود و تجلّی روح تصویر کند. چنین همنهادی، اگر که نمایندهٔ بازگشتی به اندیشهٔ پیش-کانتی نباشد، می باید درجهت ایده باوری باشد. اما نه یك ایده باوری ذهنی که درآن طبیعت چیزی نیست مگر مانعی که من در راه خویش می نهد تا چیزی درکار باشد که از آن برگذرد.

چه بسا به نظر رسد که این اشارتها حکایت از آن دارد که شلینگ می خواهد از نوشته‌های نخستینش گام فراتر نهد و سخنان تازه ای بگوید. اما پیش ازین دیدیم که در برنامه ای که شلینگ در ۱۷۹۶، اندکی پس از نوشتن *نامه‌های فلسفی* در برابر خویش نهاده بود، آشکارا بسط یك علمِ فیزیك نظری یا فلسفهٔ طبیعت را درنظر گرفته بود. وبی چندوچون آشکاراست که شلینگ درهمان دورهٔ باصطلاح فیشته ایش نیز از نگرهٔ یکسویهٔ فیشته نسبت به طبیعت ناخرسند بود.

فصل ۶

شلینگ
(۲)

۱. امکان و بنیادهای متافیزیکی یك فلسفهٔ طبیعت

شلینگ بر آنست که همانا رشدِ باریك اندیشی است که میان امر ذهنی و امر عینی، میان مثالی (ایده ای) و واقعی، شکافی افکنده است. اگر عمل باریك اندیشی را به فراموشی بسپاریم، می باید انسان را با **طبیعت** یگانه انگاریم. یعنی باید گفت می باید او را چنان انگاریم که این یگانگی با طبیعت را در ساحت احساسِ بی میانجی تجربه می کند، اما از راه باریك اندیشی است که عینِ بیرونی را از بازنمود درونی آن بازشناخته و خود عینی برای خویشتن گشته است. بطور کلی، باریك اندیشی جدایی میان جهان بیرونی عینیِ طبیعت وزندگی درونی ذهنیِ بازنمود و خودآگاهی، جدایی میان **طبیعت** و روح را بنیاد نهاده و پایدارکرده است. بدینسان، **طبیعت** برونی گشته و رویاروی روح قرار گرفته، و انسان در مقام موجودی باریك اندیش و خودآگاه از طبیعت بیگانه شده است.

اگر باریك اندیشی به صورت غایتی درخویش[1] درآید، به «بیماری جان» بدل می شود. زیرا انسان برای عمل زاده می شود وهر چه بیشتر درخود فروپیچد ودرخود باریکتر بنگرد، کم کوشتر خواهد شد. در عین حال، همین توانِ باریك اندیشی است که انسان را از حیوان جدا می کند. و از آن شکافی که میان امر عینی و امر ذهنی، میان واقعی و مثالی [=ایده ای؛ ایده آل]، میان طبیعت و روح پدید آمده نمی توان با بازگشت به بی‌واسطگیِ احساس، به روزگار کودکی بشریت، برگذشت. اگر بناست که این عوامل ازهم جداافتاده رادیگر باریگانه کنیم وبدان یگانگی آغازین بازرسیم، می باید در ساحتی برتر از احساس به آن دست یابیم. یعنی، با همان باریك اندیشی در قالب فلسفه می باید بدان دست یافت. سرانجام، همین باریك اندیشی است که این مسئله را پیش می کشد. در ساحت عقل مشترك معمولی مسئلهٔ رابطه میان ردهٔ واقعی ومثالی [اشیاءِ]، میان شیء و

---

1. end in itself

بازنمودِ ذهنی آن مطرح نیست. این باریك اندیشی است که مسئله را طرح می کند و هموست که می باید حل کند.

نخستین انگیزش برای حل مسئله طرح آن از جهت کردوکارِ علت و معلولی است. چیزها مستقل ازذهن وجوددارند و علتِ بازنمودهای خویشند. وجود ذهنی معلولِ وجود عینی است. اما با طرح مسئله بدینسان مسئلهٔ تازه ای طرح می شود. زیرا همینکه من تصدیق کنم که اشیاءِ خارجی مستقل ازمن وجوددارند و علت بازنمود[2] های خویش درمنند، من ناگزیر خودرا درجایگاهی بر تر ازشیءِ وبازنمود آن جای داده ام وبدینسان درین میانه خودرا درمقام روح[3] تصدیق کرده ام وآنگاه این پرسش پیش می آید که اشیاءِ خارجی چگونه می توانند کردوکارِ علّیتیِ تعیین کننده ای در روح داشته باشند؟

و اما می توانیم از جهت دیگری با مسئله درگیر شویم و بجای آنکه بگوییم اشیاءِ علت بازنمودهای خویشند، می توانیم همانند کانت بگوییم که ذهن صورتهای شناختیِ خودرا بر مادّهٔ دادهٔ تجربه فرومی افکند وبدینسان واقعیتِ پدیداررا می آفریند. اما آنگاه با «شیءِ درذات خود»[4] واخواهیم ماند واین چیزی است تصورناپذیر. زیرا که شیءِ جدا ازصورتهایی که می گویند ذهن برآن فرومی افکند چه تواند بود؟

باری، برای حل مسئلهٔ تناظرِ[5] وجودذهنی ووجود عینی یا مثالی (ایده ای) وواقعی، بدون پناه بردن به اندیشهٔ کردوکارِ علّیتی، دو کوشش نامدار شده است. یکی کوشش اسپینوزا است که تناظر را با این نظریه توضیح می دهد که وجود ذهنی و وجود عینی طورها[6]ی موازی از صفاتِ گوناگونِ يك جوهر بیکرانند. دیگری کوشش لایبنیتس است که به نظریهٔ هماهنگیِ پیشین- بنیاد [میان ذهن و عین] روی آورشد. اما هیچیك ازاین دونظریه توضیحی اصیل نبود، زیرا اسپینوزا نگفت که مراد وی از «طورهای جوهر»[7] چیست؛ و لایبنیتس نیز، به گمان شلینگ، هماهنگی پیشین ـ بنیاد را بسادگی فرض بنیادی خود قرارداده بود.

درعین حال، هم دراندیشهٔ اسپینوزا وهم لایبنیتس نشانی ازاین حقیقت بود که مثالی وواقعی سرانجام یکی هستند، و نشانِ دادن این حقیقت همان کاری است که برعهدهٔ فیلسوف است. او می باید نشان دهد که **طبیعتْ** «روحِ پدیدار» است و روحْ «**طبیعتِ** ناپدیدار». یعنی فیلسوف می باید نشان دهد که طبیعت عینی سراسر وجودی است مثالی (ایده ای)، بدین معنا که سیستمی است یگانه وپویا وغایتمند که، باصطلاح، برمی شکفد، تا بدانجا که ازراه روح انسانی ودرروح انسانی به خود بازمی گردد. بنابراین، براساس این تصویر ازطبیعت، می توانیم دید که زندگانیِ بازنمودانه [یعنی، زندگانیی که بنیاد آن بر بازنمود است] چیزی نیست که بسادگی رویاروی جهان

2. representation 3. spirit 4. thing - in - itself 5. correspondence 6. modifications
7. modifications of Substance

عینی نهاده شده و با آن بیگانه باشد تا آنکه مسئلهٔ تناظر میان وجود ذهنی و وجود عینی، میان مثالی و واقعی، پیش آید. زندگیِ بازنمودانه همانا دانش طبیعت است از خویش؛ تحققِ بالقوگیِ **طبیعت** است که از راه آن روحِ خوابناك به هشیاری می رسد.

اما آیا می توانیم نشان دهیم که **طبیعت** بر استی سیستمی است غایتمند که نشان دهندهٔ پایانمندی[8] است؟ البته نمی توانیم تفسیر یکسره مکانیستی از جهان را بسنده شماریم. زیرا چون در موجود زنده (ارگانیسم) نظر کنیم، به سوی اندیشهٔ پایانمندی کشیده می شویم. و نیز ذهن نمی تواند ازدوپارگی میان این دو قلمرِ و کاملا ازیکدیگر جدامانده خرسند ماند، یعنی ازدوپارگی میانِ مکانیکی انگاری[9] و غایت شناسی[10] [برای طبیعت]، بلکه جهت آن اینست که **طبیعت** را تمامیّتی خود ـ سامان بخش[11] انگارد که درآن ساحتهای گوناگونی را می توان ازهم بازشناخت. اما پرسشی که پیش می آید آنست که آیا این ما نیستیم که **طبیعت** را غایتمند می دانیم، نخست عالم موجودات زنده (ارگانیسم) و سپس تمامی طبیعت را؟ و آخر مگر نه اینکه کانت برآن بود که ما را چاره ای جزآن نیست که طبیعت را سیستمی غایتمند بینگاریم، زیرا ما ایده ای سامان بخش[12] از وجود غایت در طبیعت درذهن داریم، ایده ای که به برخی حکمهای اساسیِ مشکل گشا[13] [برای ما] می انجامد. اما کانت باور ندارد که این ایدهٔ ذهنی چیزی را در مورد طبیعت درذات خویش نیز اثبات می کند.

شلینگ برآنست که هرگونه پژوهش علمی براین پیش انگاره تکیه دارد که طبیعت را به عقل می توان دریافت؛ و تأکید می کند که هر تجربه ای عبارتست از نهادن پرسشی در برابر طبیعت که طبیعت ناگزیر ازپاسخ دادن به آنست. و این جریان براین باور تکیه دارد که طبیعت باخواسته های عقل همسان است و به عقل دریافتنی و بدین معنا مثالی (ایده ای) است. این باوری است پذیرفتنی اگر آن دید کلی از جهان را که پیش از این رسم کردیم، پذیرفته باشیم. زیرا ایدهٔ **طبیعت** همچون سیستمی غایتمند و دریافتنی به عقل سپس به صورت ایدهٔ خوداندیشیِ طبیعت، یعنی آگاهی طبیعت از خویش در انسان و از راه انسان، پدیدار می شود.

البته ما می توانیم خواهان توجیه این دید کلّی از طبیعت باشیم، و توجیه نهایی آن برای شلینگ نظریه ای است متافیزیکی دربارهٔ **مطلق**. «نخستین گام به سوی فلسفه و شرط ناگزیرِ رهیافت به آن فهم این نکته است که **مطلق** درمرتبهٔ مثالی (ایده ای) همان **مطلق** درمرتبهٔ واقعی است.» مطلق عبارتست از «همانستیِ نابِ» ذهنیت و عینیت و بازتاب این همانستی را درآن برداشت دوسویه از طبیعت و از آگاهی طبیعت به خویش در انسان و از راه وی، می یابیم.

مطلق درذات خویش فعل یگانهٔ سرمدیِ دانایی است که زنجیرهٔ زمان برآن نمی گذرد. در

---

8. finality 9. mechanism 10. teleology 11. self-organizing totality
12. regulative Idea 13. heuristic

عین حال می توانیم سه دَم[۱۴] یا مرحله در این فعل یگانه بازشناسیم، به شرط آنکه آنها را پی آیندِ یکدیگر درراستای زمان نینگاریم. در نخستین دَم **مطلق** خود را در **طبیعت** مثالی (ایده ای) عینیت می بخشد، یعنی، باصطلاح، الگوی کلّی طبیعت را، که شلینگ برای نامگذاری آن اصطلاحِ «طبیعتِ طبع بخش»[۱۵] را از اسپینوزا وام می گیرد. در دم دوم **مطلق** در مقام عینیت به **مطلق** در مقام ذهنیت بدل می شود. دَم سوم همنهاد (سنتز) است «که در آن این دو مطلقیّت (یعنی عینیت مطلق و ذهنیت مطلق) دیگر بار یك مطلقیّت می شوند.» بدینسان **مطلق** یك فعل جاودانهٔ خودشناسی است.

دَم نخست در زندگیِ درونیِ **مطلق** در «طبیعتِ طبع پذیر»[۱۶] بیان یا نمایان می شود، یعنی **طبیعت** همچون سیستمی از اشیاءِ جزئی. این سیستم نماد (سمبول) یا نمودِ «طبیعت طبع بخش» است، وبدین عنوان آن را «بیرون از **مطلق**» گفته اند. دم دوم در زندگی درونی **مطلق**، که دگردیسیِ عینیّت به ذهنیّت است، در جهانِ بازنمود [یا صورت ذهنی]، در جهان مثالیِ دانش بشری بروز خارجی می یابد، و از این راه «طبیعت طبع پذیر» در ذهن انسانی و از راه آن بازنموده می شود و جزئی، باصطلاح، در کلّی، یعنی به ساحت مفهومی، درکشیده می شود. بنابراین، دویگانگی درمیان است که شلینگ یکی را طبیعت عینی ودیگری را جهان مثالیِ بازنمود می نامد. یگانگی سوم، که با دم سوم اززندگی درونی **مطلق** همبسته است، عبارتست ازراه یافتنِ واقعی و مثالی دریکدیگر به واسطهٔ فهم.

به گمان من، شلینگ رابطهٔ میان [وجود] بیکران و کرانمند، میان **مطلق** در ذات خویش و خود-نمایانگری[۱۷] آن را چنانکه باید روشن نمی کند. وچنانکه دیدیم «طبیعت طبع پذیر» نماد یا نمودِ «طبیعت طبع بخش» و بیرون از **مطلق** بشمار می آید. اما شلینگ همچنان از این سخن می گوید که **مطلق** خویش را در وجود جزئی بسط می دهد. روشن است که شلینگ خواهان آنست که **مطلقِ** دگرگونی ناپذیر درذات خویش را ازجهان اشیاءِ کرانمند جزئی جداکند. اما، درعین حال، درپی این دعوی است که **مطلق** همانا حقیقتِ همه گیر[۱۸] است. این مطلبی است که سپس به آن خواهیم پرداخت. اکنون می توانیم به همین تصویر کلّی خرسند باشیم که **مطلق** جوهرِ ازلی یا ایده ای است که خود را در طبیعت عینیت می بخشد، ودر مقام ذهنیت در عالمِ بازنمود به خودباز می گردد، وآنگاه درباریك اندیشی فلسفی وازراه آن است که به خوددرمقام همانستیِ وجود واقعی و وجود مثالی، در مقام همانستی **طبیعت** و روح، دانا می شود.[۱۹]

توجیهی که شلینگ برای امکان [پرداختن] یك فلسفهٔ **طبیعت** یا، باصطلاح، علم فیزیك برتر

---

14. moment 15. Natura naturans 16. Natura naturata 17. self - manifestation
18. all - comprehensive

۱۹. تصویر شلینگ ازبنیاد متافیزیکی فلسفهٔ طبیعت بر اندیشهٔ هگل اثری نیرومندداشت، اما جای این بحث اینجا نیست.

می آورد، بدینسان بی گمان دارای خصلت متافیزیکی است. طبیعت (یعنی، «طبیعت طبع پذیر») می باید سراسر مثالی باشد، زیرا که نماد یا نمودِ «طبیعت طبع بخش» یا **طبیعت** مثالی (ایده ای) است: عینیت یافتن [وجود] **مطلق** «در خارج» است. و از آنجا که **مطلق** همواره یکی است، یعنی همانستی عینیّت و ذهنیّت است، [پس] «طبیعت طبع بخش» می باید همچنین ذهنیّت نیز باشد. این حقیقت در آن فرایندی نمایان می شود که از راه آن طبیعت به عالم بازنمود گذر می کند و اوج این فرایند آن بینشی است که از راه آن می توان دید که دانشِ انسانی از **طبیعت** همانا دانشِ **طبیعت** است از خویش. در حقیقت میان وجود عینی و وجود ذهنی شکافی نیست، بلکه از دیدگاهِ برین این دو یکی هستند، یعنی همان روحِ خوابناك است که به روح بیدار بدل می شود. آن دمهایی که درهستیِ زَبَر-زمانیِ [20] **مطلق** در مقام جوهر ناب می توان شناخت در سلسلهٔ زمانی نمایان است و نسبت آن به **مطلق** در ذات خویش همچون نسبت تالی به مقدّم است.

۲. خطوط کلی فلسفهٔ طبیعت شلینگ

پروراندن یك فلسفهٔ طبیعت به معنای نمایان کردن آن ساختار مثالی (ایده ای) سیستمداری است که در طبیعت نهفته است. افلاطون در رسالهٔ *تیمایوس* [21] بر بنیاد کیفیتهای اساسی اجسام پایهٔ یك ساختار نظری از آنها را ریخت. شلینگ نیز با چنین چیزی سر و کار دارد. [به نظر وی] علم فیزیکی که جز آزمایش بنیاد دیگری نداشته باشد سزاوار نام علم نیست و «چیزی نخواهد بود مگر توده ای از واقعیات و گزارشهایی دربارهٔ آنچه مشاهده شده و آنچه در شرایط طبیعی یا درشرایط ساختهٔ دست بشر رخ داده است.» شلینگ بر آنست که آن علم فیزیك موردنظر به این معنا یکسره آزمایشی یا تجربی نیست. «در آنچه اکنون علم فیزیك نامیده می شود آزمایشگری و علم درهم آمیخته است.» اما شلینگ بر آنست که برای یك [بناکردن] ساختار نظری ناب و استنتاج مادّه و نوعهای اساسی اجسام، چه نااندامی [22] چه اندامی (اُرگانیك)، جایی هست. افزون بر آن، این علم فیزیكِ نظری نیروهایِ طبیعی، همچون گرانی (ثقل)، را بسادگی همچون واقعیت بدیهی نمی انگارد، بلکه آنها را بر پایهٔ اصول نخستین بنا می کند.

دست کم بنا به نیّت شلینگ، [بناکردن] این ساختار نه به معنای فراهم آوردن یك استنتاج خیالی و خودسرانه درباب ساختهای اساسی **طبیعت** بلکه وانهادنِ **طبیعت** به بازسازی خویش در برابر چشم تیزبین ذهن است. علم فیزیك نظری یا فیزیك عالی نمی تواند از عهدهٔ بیان آن کردوکارِ زایای بنیادی برآید که طبیعت را پدید می آورد. این موضوعی است بیشتر درخورند علم مابعدالطّبیعه (متافیزیك) تا فلسفهٔ طبیعت. و اما اگر پدید آمدن سیستم طبیعی همانا خود- نمایانگری ضروری و پیشروندهٔ **طبیعت** مثالی ([یعنی] طبیعت طبع بخش) باشد، پی گیری

20. supra - temporal 21. *Timaeus* 22. inorganic

سیستمانهٔ مراحلِ فرایندی که طبیعت مثالی از راه آن خود را در «طبیعت طبع پذیر» نمایان می کند، می باید ممکن باشد و این کار کارِ علم فیزیك نظری است. چنین می نماید که شلینگ بخوبی آگاه است از اینکه ما نخست از راه تجربه به وجود نیروهای طبیعی و چیزهای ناانداموی و اندامی پی می بریم؛ و کار فیلسوف این نیست که، باصطلاح، برای نخستین بار واقعیات تجربی را با ما درمیان گذارد و یا پیشاپیش طرحی از یك تاریخ طبیعت درافکند که تنها بر پایهٔ پژوهش تجربی بتوان آن را بسط داد. بلکه سروکار وی با نمودار کردنِ آن الگویِ ضروریِ غایتمند در **طبیعت** است، یعنی همان طبیعتی که نخستین بار به تجربه و پژوهش آزمایشی شناخته می شود. می توان گفت که سروکار وی با بیان آنست که واقعیات چرا و برای چه هستند.

نمودار کردن طبیعت همچون یك سیستم غایتمند، همچون خودگشاییِ ضروری ایدهٔ سرمدی نشان دهندهٔ این [اصل] نیز هست که توضیحِ آنچه را که در مرتبهٔ پایینتر است همواره در مرتبهٔ بالاتر می باید یافت. برای مثال، اگرچه از دیدگاه زمان وجود ناانداموی بر وجود اندامی (ارگانیك) پیشی دارد، از دیدگاه فلسفی دومین منطقاً بر نخستین پیشی دارد. یعنی باید گفت که ساحتِ فرودین همچون پایه ای است برای ساحت فرازین. و این اصل در تمامی طبیعت صادق است. مادّه باوران درپی آنند که فرازین را به فرودین فروکاهند. برای مثال، چنین کسانی می کوشند تا هستی اندامی را به زبان علیّتِ مکانیکی توضیح دهند بی آنکه مفهوم غایتمندی را در کار آورند. اما دیدگاه ایشان خطاست. به خلاف آنچه ایشان گمان می کنند، با درکار آوردنِ مفهوم غایتمندیِ [طبیعت] مسئلهٔ انکار قوانین مکانیك و یا گمان تعلیق آنها در عالم اندامی درمیان نمی آید؛ بلکه مسئله عبارتست از نگریستن به عالم مکانیکی همچون بنیادی ضروری برای تحقق هدفهای طبیعت در جهت فراوردنِ[23] عالم اندامی (ارگانیسم). [در طبیعت] پیوستگیی درکار است، زیرا که فرودین پایه ای ضروری برای فرازین است و دومین نخستین را در خویش در زیر-ردهٔ خویش جای می دهد. اما همچنین چیزی تازه نیز پدیدار می شود و این ساحت تازه روشن می کند که ساحت پیشین برای چیست.

با دریافتن این نکته می بینیم که «ضدیت میان عالم مکانیکی و عالم اندامی ازمیان برمی خیزد.» زیرا فراوردنِ عالم اندامی را آن هدفی می بینیم که طبیعت ناخودآگانه درپیش دارد و برای آن عالم ناانداموی را با قوانین مکانیکیش پدید می آورد. و بدینسان درستتر آنست که بگوییم عالم ناانداموی همان عالم اندامی است اما چیزی کمتر از آن، یا بگوییم که عالم اندامی همان عالم ناانداموی است اما چیزی بیش از آن. اما اینگونه بیان نیز گمراه کننده تواند بود. زیرا ضدیّت میان عالم مکانیکی و عالم اندامی با این نظریه که نخستین از برای دومین وجود دارد چندان برطرف نخواهد شد بلکه با این نظریه که طبیعت در کلّ یك یگانگیِ اندامواراست.

23. production

و اما، کردوکاری که در بنیاد طبیعت جای دارد و خود را در جهان پدیدار «گسترش می دهد» بیکران یا بی پایان است. زیرا طبیعت، چنانکه دیدیم، عینیّت بخشیدنِ مطلق بیکران به خویش است، مطلق بیکرانی که در مقام فعل[24] جاودانه، همانا کردوکار یا خواستن است. اما اگر قرار است که دستگاه عینیِ طبیعت درمیان باشد، راه این کردوکار بی پایان می باید سدّ شود. یعنی نیرویی بازدارنده یا مرزگذار می باید درمیان باشد. و کنش و واکنشِ[25] کردوکارِ بی پایان و نیروی بازدارنده است که فرودسترین ساحت طبیعت، یعنی ساخت کلّی جهان و آن سلسله ای از اجسام را پدید می آورد که شلینگ آن را نخستین توانش[26] طبیعت می نامد. بدینسان اگر نیروی کشش را همان نیروی بازدارنده بدانیم و نیروی وازنش[27] را همان کردوکار بی پایان، همنهادِ این دو همانا مادّه است البته تا آنجا که مادّه در حالت تودگی است و بس.

اما نیروی رانندهٔ کردوکارِ بی پایان دیگر بار با قدرت تمام به میدان می آید تا آنکه باز در نقطه ای دیگر بازداشته شود. و دومین یگانگی یا توانش در ساختمان طبیعت سازوکارِ (مکانیسم) کیهانی است که شلینگ در ذیل این عنوان نور و فرایند پویا[28] یا قانونهای پویای اجسام را استنتاج می کند. «فرایند پویا چیزی نیست مگر دومین ساختمان مادّه.» یعنی، گویی که ساختمان اصلی مادّه در ساحت بالاتری تکرار می شود. در ساحت فرودست با عملکرد ابتدائیِ نیروهای کشش و وازنش و همنهاد آنها در مادّه همچون توده، روبرو هستیم. در ساحت بالاتر همان نیروها خود را در پدیده های مغناطیس و برق و فرایندهای شیمیایی یا خاصیّتهای شیمیایی اجسام نشان می دهند.

سومین یگانگی یا توانشِ طبیعت عالم اندامی (اُرگانیسم) است. در این ساحت همان نیروها را می بینیم که قوّه های خود را در پدیده های حساسیّت، انگیزش پذیری، و زادآوری (تولید مثل) بازهم بیشتر فعلیت می بخشند. این یگانگی یا ساحت از طبیعت همنهادی (سنتزی) است از آن دو دیگر. ازینرو نمی توان گفت که طبیعت در هیچ ساحتی بی جان است، بلکه یگانگیِ زندهٔ اندامواری است که در ساحتهای فرازرونده [گام به گام] قوه های خود را فعلیت می بخشد تا آنکه خود را در عالم اندامی فرانماید. باری، می باید بیفزاییم که در درون عالم اندامی نیز ساحتهایی هست که از یکدیگر می توان بازشناخت. در ساحتهای فرودست آن تواناییِ زادآوری (تولید مثل) بویژه نمایان است درحالی که حسّاسیت هنوز کمابیش تکامل نیافته است و اندامه (ارگانیسم) های فردی گویی در نوع گُم اند. در ساحتهای فرادست حیاتِ حسّی تکامل یافته تر است و اندامهٔ فردی، باصطلاح، از فردیت بیشتری برخوردار است و کمتر عضو بی هویتی از یک طبقهٔ نامعین است. اوج آن در اندامهٔ انسانی است که هر چه روشنتر ایده مندیِ[29] طبیعت را نشان می دهد و نقطهٔ گذار به عالمِ بازنمود یا ذهنیّت است، یعنی [به مرتبهٔ] بازتافتنِ طبیعت در خویش.

---

24. act 25. interaction 26. potency (Potenz) 27. repulsion 28. dynamic process
29. ideality

شلینگ در سراسر کارِ بازسازی [نظریِ] **طبیعت** اندیشهٔ قطبیّتِ[۳۰] نیروها را به کار می گیرد. اما «این دو نیروی همستیز راهبر به ایدهٔ [وجودِ] یك *اصل سازمان بخشی* است که از جهان یك سیستم می سازد» و آن را می توان به همان نام مقدّس دیرینه، یعنی «جانِ جهان»[۳۱]، نامید. این اصل را براستی با جست وجوی تجربی نمی توان کشف کرد و با صفات پدیده ها نمی توان وصف کرد؛ بلکه «فرضیّهٔ بنیادینی است که علم فیزیكِ برتر برای توضیحِ اندامهٔ کیهانی به کار می گیرد.» این باصطلاح جان جهان به خودی خود یك عقلِ آگاه نیست، بلکه آن اصل سازمان بخشی است که خود را در طبیعت می نمایاند و از راه منِ انسانی و درآن به آگاهی دست می یابد، و بدون فرض [وجود] آن طبیعت را نمی توان اَبَر اندامهٔ[۳۲] یگانهٔ خود-شکوفاننده[۳۳] انگاشت.

چه بسا خواننده از خود بپرسد که نظریهٔ شلینگ دربارهٔ طبیعت تاکجا با نظریهٔ فرگشت[۳۴] (تکامل) به معنای دگردیسیِ[۳۵] صورتها[ی زندگی] و یا پدیدارشدن صورتهای برتر از صورتهای پستتر همخوان است. جای گفت وگو نیست که نظریهٔ فرگشتِ (تکامل) طبیعی نه تنها بخوبی با برداشت شلینگ [از طبیعت] سازگار است بلکه لازمهٔ بینش او از جهان همچون یگانگیِ اندامِوارِ خود-شکوفاننده است. براستی، اندیشهٔ وی به امکان فرگشت اشارت دارد. برای مثال، وی برآنست که اگرچه تجربهٔ بشری هیچ موردی از دگردیسیِ یك نوع به نوع دیگر را نشان نمی دهد، درمیان نبودن گواه تجربی ثابت نمی کند که چنین دگردیسی ناممکن است، بلکه این دگرگونیها چه بسا در چنان زمان درازی رخ می دهد که تجربهٔ بشری را بدان دسترس نیست. شلینگ، در عین حال، بدانجا می رسد که بگوید، «باری، از این امکانات بگذریم.» به سخن دیگر، هرچند برای فرگشت طبیعی جا باز می گذارد، سروکار وی پیش از هرچیز نه با چگونگی تاریخ طبیعت بلکه با ساختمان مثالی (ایده ای) یا نظری آنست.

این ساختمان از نظر ایده ها براستی توانگر است و پژواکی از اندیشه های دیرینه دربارهٔ جهان درآنست. برای مثال، ایدهٔ قطبیتِ نیروها که در تمامی اندیشهٔ شلینگ ریشه دوانده یادآور اندیشهٔ یونانی دربارهٔ طبیعت است، حال آنکه نظریه ای که طبیعت را همچون روح خوابناك می انگارد یادآور برخی از جنبه های فلسفهٔ لایبنیتس است. برداشت شلینگ از طبیعت همچنین پیشتاز برخی اندیشه های سپسین است. برای مثال، فلسفهٔ طبیعت شلینگ و تصور برگسون از اشیاءِ نااندامی به هم نزدیکند. به نظر برگسن این اشیاء همچون اخگرهای فرومرده ای هستند که «شور حیاتی»[۳۶] در پرواز خویش به سوی بالا، از خویش پرانده است.

در عین حال، بازسازی شلینگ از طبیعت نزد ذهن علمی چنان خیالپردازانه و یکسونگر می نماید که بیش ازین جایی برای پرداختن به جزئیات آن دراینجا نمی ماند.[۳۷] و این نه از

30. polarity 31. world - soul 32. super - organism 33. self - developing
34. evolution 35. transformation 36. élan vital

۳۷. جزئیات ساختمان طبیعت نزد شلینگ در نوشته های گوناگونش دربارهٔ این موضوع اندکی فرق دارد.

آنروست که فیلسوف نتوانسته است نظریه ها و فرضیه ها را از علمی که خود با آن آشناست بگیرد و درفلسفهٔ طبیعت خویش بگنجاند. بعکس، وی از علوم فیزیك، الکترودینامیك، شیمی، وزیست شناسیِ روزگار خویش ایده هایی را وام می ستاند ودر کار می آورد. اما این ایده ها را به یك الگوی دیالکتیکی می خوراند و با تشبیه وقیاس چنان به هم می چسباند که هر چند هوشمندانه و چه بسا گهگاه اندیشه بر انگیز است، از خیالپردازی و حرفهای پرت خالی نیست. ازینرو، بحث در جزئیات آن بیشتر در خور یك پژوهش تخصصی در بارهٔ شلینگ و رابطهٔ او با دانشمندانی همچون نیوتن و نویسندگان همروزگار وی همچون گوته است تا یك تاریخ عمومی فلسفه.

اما، این گفته به معنای انکار اهمیت طرحِ کلی فلسفهٔ طبیعت شلینگ نیست. زیرا [این فلسفه] بخوبی نشان می دهد که ایده باوری آلمانی با ذهن باوری[38] به معنای عادی کلمه یکی نیست. نزد ایده باوری آلمانی، طبیعت تجلیِ بی میانجی و عینیِ [وجودِ] **مطلق** است و، بحقیقت، سراسر مثالی (ایده ای) است. اما این بدان معنا نیست که طبیعت هرگز آفریدهٔ من انسانی باشد. مثالی (ایده ای) است از آنرو که بیانگرِ ایدهٔ سرمدی است و به سوی خوداندیشی در ذهن انسانی و ازراه آن، روان است. ازدیدگاه شلینگ در بارهٔ **مطلق**، که آن را همانستیِ عینیّت وذهنیّت می داند، چنین برمی آید که عینیت ـ بخشیدگیِ **مطلق** به خویش، یعنی **طبیعت**، می باید نمایانگرِ این همانستی باشد. اما این همانستی را الگوی غایتمندانهٔ[39] **طبیعت** پدیدار می کند و نه فروکاستن آن به ایده های بشری. [تصور] بازنمودِ طبیعت در ذهن بشری و ازراه آن، عینیّت جهان را پیشاپیش در بر دارد، اگرچه پیشاپیش در بردارندهٔ [تصورِ] فهم پذیری[40] جهان وجهتگیری ذاتی آن به سوی خوداندیشی نیز هست.

ونیز، اگر از اندیشه های خیالپردازانهٔ شلینگ در بارهٔ مغناطیس، الکتریسیته وجزآنها، یعنی از جزئیات ساختمان نظری او از طبیعت، چشم پوشیم، دید کلّی او از طبیعت همچون تجلّی عینی **مطلق** و یك دستگاه غایتمند، ارزشی همیشگی دارد. آشکار است که این برداشتی است متافیزیکی و بدین عنوان هرگز نمی تواند خوشایند خاطر کسانی باشد که هرگونه متافیزیك را رد می کنند. اما [داشتن] تصویر کلی از **طبیعت** چیزی نیست که عقل نپذیرد. واگر یکبار همراه با شلینگ وپس ازوی همراه با هگل، اندیشهٔ یك [وجودِ] **مطلق** روحانی را بپذیریم، می باید انتظار آن را داشته باشیم که در **طبیعت** یك الگوی غایتمند یافت شود، اگرچه از این امر چنین بر نمی آید که ما می توانیم [از این الگو] نیروها وپدیده های طبیعت را همانگونه استنتاج کنیم که شلینگ از علم فیزیك نظری چشم دارد.

38. subjectivism 39. teleological pattern 40. intelligibility

۳. سیستم ایده باوری برین

با در نظر داشتن این واقعیت که فلسفهٔ طبیعت شلینگ نشان دهندهٔ آنست که وی از فیشته جدا شده و سهم اصیل وی در گسترش ایده باوری آلمانی همین است، در نخستین نگاه شگفت می نماید که وی در ۱۸۰۰ به نشر کتاب سیستم *ایده باوری برین*[41] پرداخته که درآن از «من» می آغازد و در جهت باریك نگری در «تاریخِ پیوستهٔ خودآگاهی» پیش می رود. زیرا به نظر می رسد که وی بر فلسفهٔ طبیعت [خویش] سیستمی ناسازگار می افزاید که آن را از فیشته الهام گرفته است. اما، شلینگ بر آنست که [سیستم] ایده باوری برین کامل کنندهٔ ضروری فلسفهٔ طبیعت است. در دانش است که ذهن و عین یگانه می شوند: آندو یکی هستند. اما اگر بخواهیم این همانستی را بیان کنیم نخست می باید آن را نادیده انگاریم. آنگاه با دو امکان روبرو خواهیم شد. یا می توان از وجود عینی آغازید و به سوی وجود ذهنی رفت و جویا شد که طبیعتِ ناهشیار چگونه [در ذهن] بازنموده می شود. یا آنکه از وجود ذهنی آغازید و به سوی وجود عینی رفت و جویا شد که چگونه یك عین برای ذهن هستی می یابد. در مورد نخست فلسفهٔ طبیعت را می پرورانیم تا نشان دهیم که طبیعت چگونه آن شرایطی را فراهم می آورد که [در پرتو آن می تواند] در ساحت ذهنیّت به خوداندیشی برسد. در مورددوم سیستم ایده باوری برین را می پرورانیم تا نشان دهیم که اصل غاییِ درونذاتِ[42] آگاهی چگونه جهان عینی را همچون شرط دستیابی خویش به خودآگاهی ایجاد می کند. و این دو خطّ اندیشه کامل کنندهٔ همندو می باید باشند. زیرا که اگر **مطلق** عبارت از همانستیِ عینیّت و ذهنیّت باشد، می باید آغازیدن از هر یك از دو قطب و پروراندن فلسفه ای هماهنگ با فلسفه ای که از قطب دیگر می آغازد، ممکن باشد. به سخن دیگر، شلینگ بر آنست که کمالی که فلسفهٔ طبیعت و سیستم ایده باوری برین به یکدیگر می بخشند، نمایانگرِ ذاتِ **مطلق** در مقام همانستیِ ذهن و عین یا مثالی و واقعی است.

از آنجا که ایده باوری برین را علمِ دانش[43] دانسته اند، این فلسفه از این پرسش چشم می پوشد که آیا در پسِ تمامی سپهرِ دانش واقعیتی هست که موضوع شناخت باشد. ازینرو، نخستین اصل آن می باید در ذاتِ همین سپهر نهفته باشد. و اگر قرار باشد که با استنتاج برین[44] از وجود ذهنی به وجود عینی فرارویم، می باید از آن همانستی اصلی ذهن و عین بیاغازیم. این همانستی در سپهر دانش همان خودآگاهی است که درآن ذهن و عین یکی هستند. و شلینگ خودآگاهی را «من» می خواند. اما «من» در اینجا به معنای خودِ فردی نیست، بلکه به معنای «عمل *خودآگاهی به طور کلی*» است. «آن خودآگاهیی که سر آغاز حرکت ماست یك فعلِ مطلقِ یگانه است.» و این فعل مطلق، عینی (اُبژه ای) است فراورده[45] همان فعل. «من چیزی نیست مگر

---

41. *System of Transcendental Idealism* 42. immanent 43. science of knowledge
44. transcendental deduction 45. production

فراوردنی[46] که خود به صورت عینی (اُبژه ای) برای خود درمی آید.» ودرواقع «یك شهود عقلی» است. زیرا من ازراه شناخت خویش است که وجوددارد و این خودشناسی همانِ فعل شهود عقلی است که «آلتی است برای تمامی اندیشهٔ برین» وچیزی را آزادانه درمقامِ عین (اُبژه) فرامی آورد که جزدراین صورت عین نمی توانست بود. شهود عقلی وفراوردنِ عین (ابژه) برای اندیشهٔ برین یکی هستند و یك چیز. ازینرو سیستم ایده باوری برین می باید صورت فراوردهٔ خودآگاهی یا [بیان] ساختمان آن به خود بگیرد.

شلینگ ایدهٔ شهود عقلی را بیش ازفیشته به کارمی گیرد، اما الگوی کلّیِ ایده باوریِ برین وی آشکارا به اندیشهٔ فیشته تکیه دارد. من در ذات خویش فعل یا کردوکار بی پایان است. اما برای آنکه عین (اُبژهٔ) خویش شود، می باید بافرانهادن چیزی رویاروی خویش براین کردوکارحدی بگذارد، یعنی جز-من را رویاروی خویش نهد. و این کاررا می باید ناخودآگاهانه کند. زیرا بیانِ داده شدگیِ[47] جز-من در قالب ایده باوری ناممکن است مگرآنکه بپذیریم فراوردنِ جز-من کاری است جبری و ناخودآگاهانه. جز-من شرط ضروری خودآگاهی است. و بدین معنا آن کردوکاربیکران یا بی پایانی که تشکیل دهندهٔ من است همواره می باید کران پذیر باشد. اما به یك معنای دیگر من می باید ازهر حدّی برگذرد؛ بدین معنا که می باید بتواند جز-من را تجرید کند و باصطلاح در خود بازپس جهد. به عبارت دیگر، خودآگاهی به صورت خودآگاهی انسانی درمی آید که **طبیعت** یا جز-من را پیش انگاری می کند[48].

درنخستین بخش از سیستم ایده باوری برین که مطابق است با استنتاج نظری آگاهی در *نظریهٔ علم* فیشته، شلینگ تاریخِ آگاهی را درسه دوره یا مرحلهٔ اصلی دنبال می کند. اینجا بسیاری ازمایه های اندیشهٔ فیشته بازپدیدارمی شوند، اما شلینگ در تب و تاب پیوندزدن تاریخ آگاهی با فلسفهٔ طبیعت است. نخستین دوره ازاحساس ابتدائی تا شهودِزایا[49] دامنه دارد ومطابق است با بازسازی مادّه در فلسفهٔ طبیعت. به سخن دیگر، [در این مرحله] شاهد تولید جهان مادی همچون کردوکارِ ناهشیار روح هستیم. دومین دوره ازشهود زایا تا باریك اندیشی دامنه دارد. اینجا «من» درساحت حس ازآگاهی بهره مند است. یعنی، عینِ محسوس جدا از عملِ شهود زایا نمایان می شود و شلینگ مقولات فضا، زمان و علیّت را استنتاج می کند. جهانی دربرابر من پای به هستی می گذارد. شلینگ همچنین با استنتاج عالم اندامی (اُرگانیسم) همچون شرط ضروری بازگشت «من» به خوددرگیر می شود. واین دردورهٔ سوم رخ می دهد که درعملِ تجرید مطلق به اوج می رسد وازراه آن «من» باریك اندیشانه میان خود و عین یا جز-من جدایی می افکند و خودرا درمقام عقل می شناسد. [در این مرحله] او عینی (اُبژه ای) برای خود شده است.

---

46. a producing 47. givenness 48. presupposes 49. productive intuition

عمل تجرید مطلق را تنها همچون عمل ارادهٔ خودمختار بیان می توان کرد و بدینسان به ایدهٔ من یا عقل در مقام قدرتی آزاد و کوشا می رسیم که دومین بخش یا بخش عملی سیستم ایده باوریِ برین است. شلینگ پس از بازنمودن نقشی که آگاهیِ خودهای دیگر یا اراده های آزادِ دیگر، در شکوفاندن خودآگاهی بازی می کنند به بحث دربارهٔ فرق میان انگیزهٔ طبیعی و اراده می پردازد و اراده را کردوکاری می انگارد که [طبیعت] را مثالی (ایده ای) می کند، یعنی کوششی است برای دگرگون کردن وجود عینی برحسب یك ایده آل. ایده آل به وجود ذهنی تعلق دارد و درواقع همان «من» است. ازینرو، من در کوشش برای فعلیت بخشیدن به ایده آل در جهان عینی خود را نیز تحقق می بخشد.

این اندیشه زمینه را برای بحثی درباب اخلاق آماده می کند. شلینگ می پرسد: اراده، یعنی «من» در مقام کردوکار خودمختار و تحقق بخشندهٔ خویش، چگونه می تواند برای «من» در مقام عقل عینیت یابد؟ یعنی «من» چگونه می تواند از خود در مقام عقل آگاهی یابد؟ پاسخ، ناگزیر عبارتست از اینکه «من» بضرورت نمی باید خواهان هیچ چیز دیگری جز خودمختاری باشد. «این ضرورت چیزی نیست مگر همان دستور مطلق یا قانون اخلاقی که کانت آن را اینچنین بیان می کند: تو می باید تنها خواهان همان چیزی باشی که عقلهای دیگر می توانند خواست. اما آنچه همهٔ عقلها توانند خواست جز خودمختاری ناب، جز همسانی ناب با قانون نتواند بود. بنابراین، از راه قانون اخلاقی، خودمختاری ناب... عینی در برابرِ من می شود.»

اما به خودمختاری یا تحقق خویش تنها ازراه عمل مشخص در جهان است که می توان رسید. و شلینگ به سوی استنتاج سیستم حقوق و دولت در مقام شرایطی برای عمل اخلاقی رهسپار می شود. دولت، البته، آن بنای کلانی است که به دست بشر اما با کردوکار روح ساخته می شود و شرطی است ضروری برای آنکه آزادیِ هماهنگ به دست جماعتی از افراد تحقق یابد. واگرچه بنایی است ساختهٔ دست بشر، اما می باید در حکمِ طبیعتِ دومین باشد. ما در همهٔ کردار خود یکدستیِ طبیعت را ازنظر فرمانروایی قوانین طبیعی درآن، به حساب می آوریم. در کردوکار اخلاقیِ خود نیز می باید بتوانیم فرمانروایی قانون عقلی را در جامعه به حساب آوریم. یعنی، می باید بتوانیم دولتِ عقلانی را به حساب آوریم که ویژگی آن فرمانرواییِ قانون یا قانونروایی[50] است.

اما بسامانترین دولت نیز دستخوش خواستهای هوسبازانه و خودخواهانهٔ دولتهای دیگر است. و مسئله اینست که جامعهٔ سیاسی را، تا آنجا که ممکن است، چگونه می توان از این ناپایداری و ناایمنی رهایی بخشید؟ پاسخ جز این نیست که با «سازمانی که فرادست هردولتی باشد، یعنی با فدراسیونی ازدولتها» که برکنار از کشاکش میان ملتها باشد. تنها اینگونه است که

50. rule of law

جامعهٔ سیاسی می تواند طبیعت دومینی باشد، یعنی چیزی که آن را می توان به حساب آورد.

و اما، برای دستیابی به این هدف دو شرط لازم است. نخست، همگان می باید اصول اساسیِ یك ساختارِ براستی عقلی را محترم شمارند، چنانکه دولتها به پایندانی ونگاهداشتِ قانون و حقوق یکدیگر همگی دلبسته باشند. دوم، هردولتی خود را به یك قانون اساسی مشترك چنان سرسپرده بداند که هر شهروندی به قانون دولتِ خود سر می سپارد. معنای این سرانجام آنست که فدراسیون یك «دولتِ دولتها» خواهد بود و به صورت آرمانی، دست کم، یك سازمان جهانی با قدرتِ فرمانفرمایی[51]. اگر این آرمان تحقق یابد، جامعهٔ سیاسی بنیادی ایمن برای تحقق کامل یك نظم اخلاقی جهانی خواهد شد.

باری، اگر این آرمان تحقق یافتنی باشد، بدیهی است که می باید در تاریخ تحقق یابد و آنگاه این پرسش پیش می آید که آیا در تاریخ بشر هیچ گرایش ناگزیری به سوی دستیابی به این هدف دیده می شود یا نه. شلینگ بر آنست که «درمفهومِ تاریخ مفهومِ پیشرفتِ بی پایان نهفته است.» و اما، اگر معنای این گفته آن باشد که بخشی ازمعنای واژهٔ «تاریخ» درکاربُرد معمولی کلمه، ناگزیر مفهوم پیشرفت بی پایان به سوی هدفی از پیش نهاده را دربرداشته باشد، حقیقتِ آن جای چون وچرا دارد. اما شلینگ به تاریخ درپرتو نظریهٔ خوددربارهٔ **مطلق** می نگرد. «تاریخ درتمامیتِ خود تجلّیِ پیوستهٔ **مطلق** است، تجلیی که مرحله به مرحله رخ می نماید.» همانگونه که **مطلق** همانستیِ نابِ وجود مثالی و وجود واقعی است، تاریخ می باید حرکتی به سوی آفرینش طبیعتِ دومینی باشد، یعنی سامانِ جهان کامل اخلاقی درقالب یك جامعهٔ سیاسیِ سازمان یافته با عقل. و ازآنجا که **مطلق** بیکران است، این حرکت پیشرونده نیز می باید بی پایان باشد. اگر **مطلق** با ذات راستین خویش بکمال تجلّی می کرد، دیدگاه آگاهی بشری، که بنیاد آن بر پیش انگاریِ جداگانگی میان ذهن و عین است، دیگر درمیان نمی توانست بود. ازینرو، تجلّی **مطلق** در تاریخ بشر می باید دراساس بی پایان باشد.

واما اکنون آیا بر سر یك دوراهی قرار نگرفته ایم؟ اگر ازسویی باورداریم که ارادهٔ انسانی آزاد است، آیا نمی باید اقرار کنیم که انسان می تواند هدفهای تاریخ را با شکست روبرو کند و هیچ پیشرفتِ ناگزیری به سوی هدفی آرمانی درمیان نیست؟ اگر از سوی دیگر بر آن باشیم که تاریخ ناگزیر در جهت معیّنی سیر می کند، آیا نمی باید آزادی انسان را انکار کنیم و احساس روانیِ آزادی را نادیده بگیریم؟

شلینگ برای رویارویی با این مسئله، چنانکه خود می گوید، به ایدهٔ همنهاد (سنتز) مطلقِ کردارهای آزادانه روی آور می شود. افراد آزادانه عمل می کنند و هر فردی چه بسا برای هدفی یکسره شخصی و خودخواهانه بکوشد. اما، در عین حال، ضرورت نهفته ای درکار است که

51. sovereign power

کردارهای بظاهر ناپیوسته وچه بسا همستیزِ بشری همنهادی می سازد. اگر هم کسی با انگیزه های یکسره خودخواهانه عمل کند، با اینهمه ناخودآگانه و چه بسا ناخواسته به تحقق هدف مشترك تاریخ بشری یاری می رساند.[۵۲]

تا اینجا نگاهی کوتاه به آن بخشهایی از سیستم ایده باوری برین افکندیم که کمابیش دربردارندهٔ زمینه ای است که فیشته درآثار خویش درباب حقوق و اخلاق بدانها پرداخته و استنتاجهای نظری و عملی آگاهی را درآنها بازنموده است، اگرچه شلینگ، البته، درآنها دستکاریهایی کرده واندیشه های خویش را نیزدراین زمینه وارد کرده وپرورانده است. اما شلینگ بخش سومی نیز به آن می افزاید که سهم ویژهٔ وی در[فلسفهٔ] ایده باوریِ برین است واختلاف دید کلّی وی را با فیشته مشخص می کند. فلسفهٔ طبیعت وی با روحِ خوابناك یا ناآگاه سر وکاردارد. در سیستم ایده باوری برین، که خطوط اصلی آن را تاکنون رسم کردیم، می بینیم که روحِ آگاه خودرا در عمل اخلاقی و آفرینش نظام اخلاقی جهانی، در یك طبیعت دوّمین، عینیت می بخشد. اما درعین حال می باید آن شهودی را دریابیم که درآن همانستیِ [وجود] ناآگاه وآگاه، واقعی ومثالی، به شیوه ای مشخص به «من» ارائه شده است. شلینگ درسومین بخش ازسیستم ایده باوری برین نظریه ای را پیش می کشد که وی شهودِ زیباشناسیك (استتیك) می نامد. بدینسان، ایده باوری برین درفلسفهٔ هنر به اوج می رسد که شلینگ اهمیت فراوانی بدان می دهد. واگر این گفته را بدان معنی نگیریم که مراد این فیلسوف ازاین کارکم کردن اهمیت کردوکار اخلاقی است، می توانیم گفت که شلینگ، بخلاف فیشته، بجای تکیه کردن بر اخلاق بر زیبایی شناسی (استتیك) تکیه می کند وآفرینش هنری را بجای حیات اخلاقی وژرف اندیشی زیبایی شناسانه را بجای عمل به خاطر عمل می گذارد.

ازیك نظر بهتر آنست که نخست به فلسفهٔ هنر شلینگ بپردازیم آنچنانکه درسومین بخش از سیستم *ایده باوری برین* عرضه شده است وسپس به ایده های زیباشناسیكِ وی آنچنانکه در *فلسفهٔ هنر* آمده است. زیرا وی درین میانه نظریهٔ خویش دربارهٔ **مطلق** را پرداخت واین امر در درس-گفتارهایش بازتافته است. اما بهتر آنست که بادرنظرداشتنِ بسط تاریخیِ اندیشه های وی دربارهٔ هنر دریك بخش به آنها بپردازیم.

۴. فلسفهٔ هنر

در سیستم *ایده باوری برین* می خوانیم که «جهانِ عینی جز شعر اصلی اما ناخودآگاهانهٔ روح

۵۲. اگر خوش داشته باشیم می توانیم این را نظریهٔ تقدیر الاهی نام دهیم. اما دراین مرحله ازاندیشهٔ شلینگ به هیچ روی نمی باید **مطلق** را خدایی شخص واربینگاریم. ساخت وپرداخت آن همنهادمطلق [دراین مرحله] بیان ضروری آنست که ماهیت **مطلق** همانا همانستی ناب [وجود] مثالی و واقعی است.

نیست: آلت (ارغنون)[53] کلّی فلسفه ــ و سنگ بنای تمامی این رواق ــ *فلسفهٔ هنر است.*» اما این نظریه که فلسفهٔ هنر «ارغنون راستین فلسفه» است به شرح نیاز دارد.

نخست آنکه هنر بر قدرتِ شهود زایا تکیه دارد که ارغنون یا آلتِ ناگزیرِ ایده باوری برین است. همانگونه که دیدیم، ایده باوری برین شامل تاریخ آگاهی است. اما مرحله های این تاریخ از آغاز بر «من» انسان پدیدار نیست که بتوان آن را بمانند اشیاءِ ساخته و پرداختهٔ بیشماری که هم اکنون در پیرامون او قرار دارند، با یك نظر شناخت. من یا عقل می باید این مرحله ها را فرا آورد به معنای آنکه آنها را بازآفریند، و یا، به اصطلاح افلاطون، به شیوهٔ سیستمانه آنها را باز به یاد آورد. واین آفرینش یا یادآوریِ دوباره کاری است که از شهود زایا ساخته است. شهود زیباشناسیك (استتیك) نیز از جمله کردوکارهای همین قدرت است، اگرچه جهت آن برونسوی است نه درونسوی.

دوم آنکه، شهود زیباشناسیك نمایانگر حقیقت اساسیِ یگانگی [وجود] ناآگاه و آگاه وواقعی ومثالی است. اگر ما شهود زیباشناسیك را ازدید هنرمند آفریننده، یعنی نابغه، بنگریم، می بینیم که وی به معنای حقیقی می‌داند که چه می کند. هنگامی که میکلانجلّو (میکلانژ) تندیس موسا را می ساخت، می دانست چه می کند. اما، در عین حال، می توانیم گفت که نابغه ناخودآگاهانه عمل می کند. نبوغ چیزی جزمهارت فنّی است که بتوان با آموزش آموخت. هنرمندِ آفریننده ابزاری است در دست قدرتی که ازراه او عمل می کند و این همان قدرتی است که، به گمان شلینگ، در **طبیعت** عمل می کند. به عبارت دیگر، همان قدرتی که ناآگاهانه در کار آفرینش **طبیعت**، یعنی شعر ناآگاهانهٔ روح است، آگاهانه در کار آفرینش اثر هنری است. یعنی ازراه آگاهی هنرمند عمل می کند. و این نمایانگر یگانگی غایی [وجود] ناآگاه و آگاه و واقعی و مثالی است.

مطلب را ازدیدگاه دیگری نیزمی توان نگریست. می توان پرسید که چرا ژرف نگری دریك اثر هنری با «احساس خشنودی بیکران» همراه است. چگونه است که «انگیزهٔ آفرینندگی با تمام شدن اثر آرام می گیرد و همهٔ تضادها آشتی می پذیرند و همهٔ معماها حل می شوند.» چگونه است که ذهن، خواه ذهن هنرمند یا هرذهن دیگری، هنگام ژرف نگری در اثر هنری از احساس تمامیّت لذت می برد. از این احساس که دیگر نه چیزی می باید افزود نه چیزی کاست، احساس اینکه گویی معمایی حل شده است، اگرچه این معما را بیان نمی توان کرد. به گمان شلینگ، پاسخ آنست که اثر کامل هنری همانا عالیترین مرتبهٔ عینیت بخشیدنِ عقل به خویش در برابر خویش است، یعنی همانستیِ [وجود] ناآگاه وآگاه، واقعی ومثالی، عینی وذهنی است. اما ازآنجا که عقل یا «من» از این ماجرا باریك اندیشانه آگاه نیست، بسادگی احساس خشنودی بیکرانی می کند، چنانکه گویی رازی سر به مُهر آشکار شده است و آفرینش اثر هنری را به قدرتی که ازدرون آن عمل

---

53. organon

می کند نسبت می دهد.

بدینسان، فلسفهٔ هنر اوج سیستم *ایده باوری* برین است. یادآوری می کنیم که ایده باوری برین از ایدهٔ باصطلاح «من» یا عقل آغاز می کند که همچون فعلِ مطلقِ خودآگاهی شمرده می شود که ذهن و عین درآن یگانه اند. اما این فعل مطلق نوعی آفرینش است: او می باید عین (اُبژهٔ) خویش را بیافریند وبرترین صورت عینیت بخشیدن همان کاری است که اثر هنری می کند. البته، چنانکه درباب فلسفهٔ طبیعت دیدیم، اندامه (ارگانیسم) تجلیی است جزئی از همانستیِ [وجود] واقعی ومثالی. اما آفرینش آن به قدرت زایایی نسبت داده می شود که ناخودآگاه است و آزادانه عمل نمی کند، حال آنکه اثر هنری همانا فرانمودِ آزادی است: [در اثر هنری] «منِ» آزاد است که خود را برخویش نمایان می کند.

ایده باوری برین، چنانکه درآخرین بخش اشاره شد، با آن اصل نخستینی آغاز می کند که در ذاتِ سپهرِ دانش جای دارد، یعنی با فعل مطلقی که عینی (ابژه ای) برای خود می شود و از این پرسش چشم می پوشد که آیا درپسِ این، باصطلاح، فعل مطلق یا «من» واقعیتی نیز هست یا نه.[54] اما هنگامی که (۱۸۰۲ـ۱۸۰۳) شلینگ درس ـ گفتارهایی را آغاز کرد که سرانجام به نام *فلسفهٔ هنر* به چاپ رسید، نظریهٔ خویش دربارهٔ **مطلق** را پرورانده بود، ومی بینیم که بر اهمیت متافیزیکی اثر هنری همچون نمایشی کرانمند از [وجود] **مطلقِ** بیکران تکیه می کند. **مطلق** عبارتست ازیکسانیِ[55] [وجود] مثالی (ایده ای) وواقعی (یعنی همانستی آندو)، و«یکسانی مثالی وواقعی، همچون یکسانی، درجهانِ ایده ای ازراه هنر بیان می شود.» شلینگ اینجا سخن پیشین خویش دربارهٔ هنر را نقض نمی کند. بلکه دراین درس ـ گفتارها ازآن حدومرز فیشته ای که خود به دست خویش بر سیستم *ایده باوری* برین نهاده بود برمی گذرد و آشکارا آن دیدگاه متافیزیکیی را برمی گزینند که براستی ویژگی اندیشهٔ اوست.

شلینگ در کتاب برونو[56] (۱۸۰۲) به مفهوم ایده های خدایی پرداخت و بر آن شد که اشیاء به سبب بهره مندی ازاین ایده هاست که زیبا هستند. و این نظریه در درس ـ گفتارهای وی دربارهٔ هنر دوباره پدیدارمی شود. بدینسان می گوید «زیبایی آنجاست که [وجود] جزئی (یاواقعی) چنان با ایدهٔ خود همساز است که این ایده درمقام [وجود] بیکران، درکرانمند فرودمی آید وبه صورت وجودِ مشخص[57] شهود می شود.» شهود زیباشناسیك بدینسان عبارتست از شهود [وجودِ] بیکران در یك فراوردهٔ کرانمندِ عقل. افزون براین، همسانی یك چیز با ایدهٔ سرمدیش همان حقیقت [وجود] اوست. پس زیبایی و حقیقت سرانجام یکی هستند.[58]

۵۴. همینگونه، فلسفهٔ طبیعت با پیشفرض کردوکار بیکران آغازمی کند که خود را در طبیعت نمایان می کند.

55. indifference 56. *Bruno* 57. in concreto

۵۸. آشکاراست که اشارهٔ وی به آن چیزی است که فیلسوفان مدرسی (اسکولاستیك) حقیقت هستی شناسیك می نامیدند، در برابر حقیقت منطقی.

و اما. اگر نبوغ آفریننده نمایانندهٔ ایدهٔ سرمدی در اثر هنری باشد، پس می باید با اندیشهٔ فیلسوفانه از یك خانواده باشد. اما معنی آن این نیست که آفرینندهٔ اثر هنری هم فیلسوف است. زیرا که او ایده های سرمدی را نه به صورت برآهنجیده (تجریدی) که تنها از راه یك میانجیِ نمادین[59] درمی یابد. آفرینش هنری به یك جهان نمادین، یعنی جهان «هستی شاعرانه» نیاز دارد که میانجیِ [وجود] کلّی و جزئی باشد. نماد (سمبول) نه نمایندهٔ کلّی است نه نمایندهٔ جزئی، بلکه نمایندهٔ هردو است دریگانگی آندو. بنابراین، می باید نماد و انگاره[60] را از هم بازشناسیم. زیرا انگاره همواره مشخص و جزئی است.

این جهان نمادینِ هستی شاعرانه را اساطیر[61] فراهم می آورد که «شرط لازم و مادهٔ نخستینِ تمامیِ هنر است.» شلینگ به تفصیل به اساطیر یونانی می پردازد، اما جهان نمادین را که به نظر وی مادهٔ آفرینش هنری است محدود به آن نمی داند، بلکه، برای مثال، آنچه را که خود اساطیر یهودی و مسیحی می نامد نیز درآن می گنجاند. ذهن مسیحی [نیز] جهان نمادین خود را ساخته و پرداخته، و ثابت کرده است که این جهان نمادین سرچشمه ای است جوشان از مایه های هنر.

اینگونه تکیه بر اساطیر آنچنانکه شلینگ در گزارش خود ازجهان نمادین هستی شاعرانه در کارمی آورد، چه بسا بسیار سطحی به نظر آید. اما به هر حال نشان دهندهٔ دلبستگی پایدار شلینگ به اساطیر است زیرا که اسطوره ها را ساختارهای زادهٔ پندار و کنایه ها یا فرانمودهایی از وجود خدایی می داند. دلبستگی به معنای اساطیر در اندیشهٔ شلینگ جایگاهی همیشگی دارد وما هنگامی که به شرح فلسفهٔ دینِ پسین وی بپردازیم به این موضوع بازخواهیم گشت.

شلینگ در این شرح کلی ازفلسفهٔ زیبایی شناسی، اصطلاحهای «هنر» و «هنرمند» را به معنایی گسترده تر ازمعنای رایجشان در زبان انگلیسی به کار گرفته است. باری، گمان می کنم پرداختن به بحثی که شلینگ در باب هنرهای ویژهٔ ناب می کند چندان سودی نداشته باشد، یعنی، هنرهایی که وی دسته ای از آنها را از آنِ عالم واقعی می داند، همچون نقاشی و پیکرتراشی، ودسته ای دیگر، همچون شعر، را از آنِ عالم مثالی (ایده ای). در کلّ، همین بس که بدانیم شلینگ چگونه نظریهٔ زیبایی شناسی (استتیك) را به صورت پاره ای جدایی ناپذیر از فلسفهٔ خویش درمی آورد. البته کانت در سنجشگری سوم به موضوع حکم زیبایی شناسیك پرداخته و می توان گفت که وی زیبایی شناسی را به صورت پاره ای جدایی ناپذیر از فلسفهٔ سنجشگری درآورده است. ولی ماهیت دستگاه فلسفی کانت آنچنان نبود که بتواند بمانند شلینگ یك علم مابعدالطبیعهٔ هنر ازکار درآورد. البته، کانت زمینه ساز این اندیشه بود که ما ازدیدگاه ذهنی می توانیم گوشه ای از حقیقت عقلانی یا، باصطلاح، آن زیرگُسترِ زَبَرحسی[62]، را ببینیم. اما با شلینگ است که فراوردهٔ نبوغ هنری به صورت تجلی روشنی ازماهیت [وجود] **مطلق** درمی آید و بزرگداشتی که وی از نبوغ

59. symbolic medium   60. image   61. mythology   62. supersensible substrate

می کند و همانندیی که از جهتی میان نبوغ هنری و اندیشهٔ فیلسوفانه می بیند و تکیه ای که بر اهمیت متافیزیکی شهود زیبایی شناسیك می کند، گواه روشنی است بر پیوند او با رومانتیسم.

۵. [وجود] مطلق در مقامِ همانستی

در بخشهای پیشین بارها به نظریهٔ شلینگ دربارهٔ [وجود] **مطلق** همچون همانستیِ ناب ذهنیّت و عینیّت و واقعی و مثالی، اشاره کردیم. اما این اشاره ها به یك معنا خام بود. زیرا که وی در پیشگفتار کتاب شرح سیستم *فلسفیم* (۱۸۰۱) از بسط «سیستمِ همانستیِ مطلق» سخن می گوید. و اینگونه سخن گفتن نشانهٔ آنست که وی سر آن ندارد که همان سخنهای پیشین را بازگوید. درعین حال، سیستمِ، باصطلاح، همانستی را می توان پژوهشی دربارهٔ دربرداشته های این باور و بیانی از آن دانست که فلسفهٔ طبیعت و سیستم ایده باوری برین کامل کنندهٔ یکدیگرند.

شلینگ می گوید: «دیدگاه فلسفه دیدگاه **عقل** است.» یعنی، دانش فلسفی از چیزها دانایی به آنهاست آنچنانکه در **عقل** حضور دارند. «من **عقل** مطلق را **عقل**[63] می نامم، تا بدانجا که **عقل** همچون یکسانیِ کلّیِ ذهن و عین انگاشته می شود.» به عبارت دیگر، فلسفه همانا دانشِ رابطهٔ میان چیزها و **مطلق** و یا، از آنجا که **مطلق** بیکران است، دانایی به رابطهٔ میان [وجود] کرانمند و بیکران است. و مطلق را می باید همچون همانستی ناب یا یکسانی [یعنی] (نبودِ هرگونه دگرسانی) میان عینیت و ذهنیت انگاشت.

شلینگ در بیان رابطهٔ کرانمند و بیکران گرفتار زحمت فراوان می شود. [به نظر وی] از سویی چیزی بیرون از **مطلق** وجود نتواند داشت، زیرا که **مطلق** حقیقت بیکران است و می باید تمامی حقیقت را در خود داشته باشد. پس علّت بیرونی جهان نتواند بود. «همانستی مطلق نه علّتِ جهان که خود همان جهان است. زیرا هرچه هست خود همان همانستیِ مطلق است. و جهان هر آن چیزی است که هست.» از سوی دیگر، اگر **مطلق** همانستیِ ناب باشد، هرگونه جداگانگی می باید بیرون از آن باشد. «اختلاف در کمیّت تنها بیرون از تمامیت مطلق امکانپذیر است.» پس چیزهای کرانمند می باید بیرون از **مطلق** باشند.

شلینگ نمی تواند گفت که **مطلق** به گونه ای از خویش بدرمی آید. زیرا برآنست که «خطای اساسی تمامی فلسفه این گزاره است که همانستیِ مطلق براستی از خویش بدرآمده است...» پس ناگزیر از آنست که بگوید تنها از دیدگاه آگاهی تجربی است که میان ذهن و عین جداگانگی هست و چیزهای کرانمند وجود دارند. اما این گفته براستی به کار نمی آید. زیرا [چگونگی] برآمدنِ دیدگاه آگاهی تجربی و جایگاه آن در هستی ناگفته می ماند. البته شلینگ می تواند گفت که اختلاف کمیّتی تنها در «ظاهر» است و **مطلق** «به هیچ روی از برابرنهادگیِ ذهنیّت و عینیّت

63. Vernunft

اثر نمی پذیرد.» اما اگر «ظاهر» خود چیزی هست، می باید، بنابر مقدمات شلینگ، در درون **مطلق** جای داشته باشد. و اگر در درون **مطلق** جای نداشته باشد، **مطلق** می باید برتر از همه چیز باشد و نتوان آن را با جهان یکی دانست.

شلینگ در کتاب برونو (۱۸۰۲) با نظریهٔ ایده های الاهی، که از فرادادهای افلاطونی و نوافلاطونی گرفته است، بازی می کند. **مطلق**، دست کم از یك دیدگاه، همانا **ایدهٔ** ایده هاست، و چیزهای کرانمند در **ایده های الاهی** وجود جاودانه دارند. اما اگر هم بپذیریم که نظریهٔ **ایده های الاهی** با نظریّه ای که **مطلق** را همچون همانستی ناب می انگارد، سازگار باشد (نظریه ای که در برونو دوباره بر آن تأکید می شود)، باز هم مسئلهٔ جایگاه زمانیِ چیزهای کرانمند و گونه گونیِ کمیّتی آنها همچنان برجا می ماند. در گفت‌وگویی درآن کتاب، برونو به لوسین[64] می گوید که چیزهای تكِ کرانمند «تنها برای تو» ازیکدیگر جدا هستند، اما برای یك سنگ هیچ چیزی از دل ظلماتِ همانستیِ مطلق پای بیرون نمی گذارد. اما ما البته می توانیم بپرسیم که آگاهی تجربی، با آن جداگانگیهایی که درخویش دارد، چگونه می تواند در درون **مطلق** پدید آید، اگر که **مطلق** همانستی ناب باشد، یا بیرون از آن پدید آید، اگر که **مطلق** همانا تمامیّت باشد.

دید کلی شلینگ آنست که **عقل** مطلق، در مقام همانستی ذهنیّت و عینیّت، همان خودآگاهی است، یا همان فعلِ مطلقی است که در آن ذهن و عین یگانه اند. اما **عقل** به خودی خود در واقع خودآگاه نیست، و یا چیزی جز «یکسانی» یا نبودِ هرگونه فرقی میان ذهن و عین، میان مثالی و واقعی، نیست و به خودآگاهی واقعی تنها در آگاهی انسانی و ازراه آنست که دست می یابد. آگاهیی که عین (اُبژهٔ) بی واسطهٔ آن همانا جهان است. به عبارت دیگر، **مطلق** خود را در دوسلسله از «توانشها»[65] نمایان یا پدیدار می کند، یکی سلسله های واقعی، که موضوع فلسفهٔ **طبیعت** است، و دیگری سلسله های مثالی (ایده ای) که در ایده باوری برین بدانها پرداخته می شود. و ازدیدگاه آگاهی تجربی این دو سلسله ازیکدیگر جدایند. [درآگاهی تجربی] ازسویی ذهنیت را داریم و از سوی دیگر عینیّت را. و ایندو با یکدیگر «جهان» را می سازند که همان **مطلق** است، یعنی هستیِ هرآنچه هست. و اما، اگر بکوشیم که ازدیدگاه آگاهی تجربی برگذریم که جداگانگیها برای آن وجود دارند، و **مطلق** را آنچنان دریابیم که در ذات خویش هست، نه آنچنان که می نماید، آن را جز یکسانی[66] نمی توانیم دانست یا آنجا که هرگونه ناهمسانی و جداگانگی ناپدید می شود. البته، بدینسان این مفهوم هیچ درونمایهٔ مثبتی نخواهد داشت. اما این گفته خود نشان دهندهٔ آنست که ما با اندیشهٔ مفهومی[67] جز ظاهر **مطلق** را درك نمی توانیم کرد، یعنی ظاهرِ همانستیِ مطلق را آنچنانکه در وجودِ «بیرونی»اش پدیدار می شود، نه آنچنانکه در ذات خویش هست.

شلینگ برآنست که نظریهٔ همانستی به وی آن توانایی را بخشیده است که ازهمهٔ کشمکشها

---

64. Lucian 65. potencies 66. indifference 67. conceptual thought

برسر واقع باوری[68] و ایده باوری برگذرد. زیرا پایهٔ این کشمکشها براین فرض است که از جداگانگی میان واقعی ومثالی که زادهٔ آگاهی است تنها با فرودست کردن یکی ویا حتا فروکاستن یکی به دیگری می توان درگذشت. اما همینکه دریافتیم [وجود] واقعی ومثالی در **مطلق** یگانه اند، جایی برای این کشمکش نمی‌ماند و بدینسان این سیستم همانستی را می توان «ایده باوری واقعی»[69] نامید.

سیستم همانستی اگرچه بسیار خوشایند خاطر شلینگ بود، اما کسانی نیز بودند که آنچنان ستایشگر آن نبودند و [به همین دلیل] فیلسوف خودرا واداشت تا چنان شرحی ازدیدگاه خویش بدهد که پاسخگوی بدفهمیهایی باشد که، به گمان وی، خرده گیران درباب اندیشهٔ اوداشتند. ولی باریك اندیشیهای وی دربارهٔ دیدگاهش کاررا به پرواندن رشته های تازه ای ازاندیشه کشاند. اما ازآنجا که وی رابطهٔ میان [وجود] کرانمند و بیکران یا مسئلهٔ وجود جهان اشیاء را اساسیترین مسئلهٔ علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) می‌دانست، بسختی می توانست ازسیستم همانستی خرسند بماند. زیرا از این سیستم چنین برمی آید که جهان همانا فعلیت یافتن **مطلق** است، حال آنکه همین سیستم همچنین برآنست که جداگانگی میان قوه وفعل بیرون از**مطلق** درذات خویش، رخ می‌دهد. بنابراین، لازم بود که ازرابطهٔ کرانمند و بیکران شرحی خرسندکننده تر داده شود. اما بهتر آنست که شرح کوتاه خود ازدنبالهٔ سلوك فلسفی شلینگ را برای فصل آینده بگذاریم.

68. realism   69. Realidealismus (real - idealism)

فصل ۷

شلینگ
(۳)

۱. ایدهٔ هبوط کیهانی

شلینگ در کتاب *فلسفه ودین* (۱۸۰۴) شرح می دهد که **مطلق** را همانستی ناب دانستن بدین معنا نیست که **مطلق** مادهٔ بی صورتی است مرکّب از آمیزش همهٔ پدیده ها با یکدیگر، و یا آنکه نیستی تهی باشد. **مطلق**، بدان معنا همانستیِ ناب است که بیکرانگیِ مطلقاً ساده است. ما در اندیشهٔ مفهومی تنها با دور کردن اندیشه و سلب صفاتِ چیزهای کرانمند از آن است که بدان نزدیك می توانیم شد. اما این بدان معنا نیست که او در ذات خویش از هر حقیقتی تهی است، بلکه بدین معنا است که اورا تنها به شهود درمی توان یافت. «ذات **مطلق** به خودی خودرا، که در همان حال که مثالی (ایده ای) است واقعی نیز هست، نه به شرح و بیان که تنها به شهود می توان شناخت. زیرا تنها چیزی را به شرح و بیان می توان شناخت که ترکیبی باشد. ساده را شهود می باید کرد.» و این شهود را نمی توان به دیگران آموخت. اما این رهیافت منفی به **مطلق** عمل شهود را آسان می کند، شهودی که روان از راه یگانگی بنیادیِ خویش با حقیقت الاهی بدان تواناست.

مطلق درمقام وجود مثالی (ایده ای) خود را بی میانجی در ایده های سرمدی نمایان یا بیان می کند. البته، بدرستی باید گفت که تنها یك **ایده** در کار است و آن پرتو سرمدی و بی میانجیِ **مطلق** است که از آن همچون نور از خورشید روان می شود. «تمامی ایده ها یك **ایده** اند.» اما ما از بَسگانگیِ ایده ها از آن رو سخن می توانیم گفت که طبیعت با تمامی مراتبش جاودانه در همان یك **ایده** حضور دارد. این **ایدهٔ** جاودانه را می توانیم خودشناسی الاهی بنامیم. «اما این خودشناسی را نه عارضه ای بر **مطلق** مِثالی (ایده ای) یا صفتی برای آن که آن را خود می باید یك **مطلقِ** هستیمند دانست. زیرا **مطلق** نمی تواند زمینهٔ مثالی چیزی باشد که همچون او مطلق نباشد.»

شلینگ در پروراندن نظریهٔ **ایدهٔ** الاهی که، چنانکه دیدیم، نخستین بار در کتاب برونو بازنموده شده است، چشم به خاستگاههای آن در فلسفهٔ یونان می دوزد. بی گمان وی در پس ذهن خویش نظریهٔ مسیحیِ **کلمهٔ** الاهی را دارد؛ اما شرحی که وی از ایدهٔ ازلی همچون **مطلقِ** دومین می دهد به

نظریهٔ افلوطینی ِ **عقل**[1] نزدیکتر است تا نظریهٔ مسیحی ِ شخص دوم در تثلیث. همچنین اندیشه های رهیافتِ منفی به **مطلق** و دریافت شهودی ِ الوهیت بر ین نیز به مکتب نوافلاطونی بازمی گردد، اگرچه اندیشهٔ رهیافت منفی، البته به صورت نظریهٔ ایده های الاهی، در مکتب مدرسی (اسکولاستیك) نیز دوباره دیده می شود.

و اما، نظریهٔ شلینگ دربارهٔ **ایدهٔ** ازلی، به رغم تاریخ ارجمندش، به خوذی خود نمی تواند از عهدهٔ بیان وجودِ چیزهای کرانمند برآید. زیرا **طبیعت** آنسان که در **ایدهٔ** ازلی حضور دارد «طبیعتِ طبع بخش» است نه «طبیعت طبع پذیر». و شلینگ بدرستی می گوید که ما از راه استنتاج، از ایده ها جز ایده های دیگر را نمی توانیم برکشید. ازینرو به تأمّلات یاکوب بومه[2] روی می آورد و مفهوم هبوط کیهانی را پیش می کشد و می گوید که اصل جهان را در یك فروافتادگی یا جداماندگی[3] از خدا می توان یافت که آن را جهش[4] نیز می توان تعبیر کرد. «از [وجود] **مطلق** به [وجود] واقعی هیچ گذار پیوسته ای درکار نیست؛ اصل جهانِ حسپذیر[5] را تنها اینگونه می توان اندیشید: گسیختگی کامل از **مطلقیّت** از راه یك جهش.»

مراد شلینگ آن نیست که یك پاره از **مطلق** خود را از آن می گسلد یا می بُرد. هبوط یعنی پدیدار گشتنِ یك انگاره[6] تیره و تار از یك انگاره، همچون سایه ای که تن را همراهی می کند. چیزها همه دارای هستی مثالی ِ (ایده ای ِ) ازلی در ایده یا ایده های خدایند. پس کانون هر چیز کرانمند یا هستی حقیقی آن در **ایدهٔ** خدایی است، و بدینسان می توان گفت که گوهر ذاتِ هر چیز کرانمند، بیکران است نه کرانمند. و اما، آنگاه که [کرانمند] درست در مقام چیز کرانمند در نظر گرفته شود، انگاره ای است از یك انگاره (یعنی، انگاره ای است از گوهر ذاتِ مثالی که خود پرتوی است از **مطلق**). و هستی آن در مقام چیزی جداگانه و کرانمند، [به معنای] دورماندگی[7] آن از کانون حقیقی خویش و نفی بیکرانگی است. البته، نه آنست که چیزهای کرانمند هیچ نباشند. بلکه، آنها، چنانکه افلاطون گفته است، آمیزه ای هستند از هستی و نیستی. اما جزئیت و کرانمندی نمایندهٔ وجه منفی [وجود آنها] است. ازینرو، پدیدار گشتن «طبیعت طبع پذیر»، یا دستگاه چیزهای ِ کرانمند جزئی، هبوطی است از **مطلق**.

اما، نباید چنین انگاشت که **هبوط کیهانی**، یا پدیدار گشتنِ انگاره ای از انگاره، رخدادی است در زمان. این هبوط «همانگونه سرمدی (بیرون از تمامی زمان) است که **مطلق** و عالم ایده ها سرمدی است.» ایده انگاره ای است سرمدی نزد خدا. و جهانِ حسپذیر سلسله ای است بی پایان از سایه ها، از انگاره های انگاره ها، بی هیچ سرآغاز معیّن. این گفته بدین معنا است که هیچ چیز کرانمند را نمی توان به خدا در مقام علت بی میانجی آن، نسبت داد. خاستگاه هر چیز خاص

---

1. Nous 2. Jacob Boehme 3. Abbrechen 4. Sprung 5. sensible 6. image
7. alienation

کرانمند، برای مثال یك انسان، را تنها به علتهای کرانمند نسبت می توان داد. به سخن دیگر، هر شیءِ عضوی است از سلسلهٔ بی پایان علتها و معلولها که جهان حسپذیر را تشکیل می دهد. و به این دلیل است که هر انسانی از نظر روانی می تواند به جهان همچون یك واقعیت یگانه بنگرد. زیرا جهان دارای استقلال و هستیِ خودبنیادانهٔ[8] نسبی است. اما این دیدگاه همانا دیدگاه یك موجود هبوط کرده است. از دیدگاه متافیزیکی و دینی در استقلال نسبی جهان می باید نشانه ای روشن از ذات هبوط کردهٔ آن، از دورماندگی آن از **مطلق**، بیابیم.

باری، اگر آفرینش رخدادی در زمان نباشد، نتیجهٔ طبیعی آن اینست که آفرینش همانا خود_نمایانگریِ[9] بیرونی و ضروری **ایدهٔ** سرمدی است. و درین صورت در اساس می باید استنتاج پذیر باشد، اگرچه ذهن کرانمند از استنتاج آن ناتوان باشد. اما دیدیم که شلینگ نمی پذیرد که جهان حتا در اساس از **مطلق** استنتاج پذیر باشد. «هبوط، چنانکه گفته اند، بیان شدنی نیست.» پس سرچشمهٔ جهان را به آزادی می باید نسبت داد. «زمینهٔ امکان هبوط در آزادی است.» اما به چه معنا؟ از سویی این آزادی چیزی نیست که جهان خودْ آن را در کار آورد. شلینگ گاه چنان سخن می گوید که گویی جهان خود خویشتن را از **مطلق** وابریده است. اما از آنجا که مسئلهٔ هستی و خاستگاه جهان درمیان است، کجا گمان می توان کرد که جهان خود آزادانه از **مطلق** برون جسته است. زیرا فرض برآنست که [در این مرحله] هنوز جهانی در کار نیست. از سوی دیگر، اگر خاستگاه بی زمان جهان را، به معنای خداباورانه، فعل آزادانهٔ آفریدگارانهٔ خدا بدانیم، دیگر دلیلی برای پیش کشیدن **هبوط** کیهانی بازنمی ماند.

به نظر می رسد که شلینگ برای حل این مسئله هبوط را با نوعی زندگانی دوگانهٔ ایدهٔ سرمدی پیوند می زند و آن را «**مطلقِ** دیگر» می شمرد. هبوط هرگاه بدرستی بازتاب سرمدی [وجود] **مطلق**، درمقام **ایدهٔ** سرمدی، شمرده شود، هستی حقیقیِ آن در همان **مطلق** است. اما آنگاه که همچون «واقعی»، همچون **مطلق** دومین، همچون روان، شمرده شود، آنگاه روی به کاروکوشش برای فراآوردن می آورد، اما آنچه فرامی تواند آورد جز پدیده ها، جز انگاره های انگاره ها، جز «ناچیزیِ[10] چیزهای حسپذیر» نیست. آنچه می توان «بیان» کرد تنها *امکان* [وجود] چیزهای کرانمند است که آن را از **مطلق** دومین استنتاج می توان کرد. هستی فعلی آنها از برکت آزادی است و زادهٔ حرکت خود به خودی است که در عین حال یك سقوط است.

بنابراین، آفرینش یك **هبوط** است، یعنی حرکتی است کانون گریز. آن همانستی مطلق، اگرچه نه در خود، که در ساحتِ پدیداری[11] گونه_گونه یا تکه_تکه می شود. اما حرکت دیگری نیز هست، حرکتی کانون گرا، که جهت آن، بازگشت به خدا است. اما معنای این گفته آن نیست که اشیاءِ مادّیِ کرانمند جزئی همینگونه به ایدهٔ الاهی بازمی گردند. دیدیم که خدا نمی تواند علت

8. self-subsistence 9. self-expression 10. nothingness 11. phenomenal level

بی میانجی هیچ شیءِ حسپذیر جزئی باشد. همینگونه، هیچ شیءِ حسپذیر جزئی، درست همانگونه که هست، بی میانجی به خدا بازنمی گردد. بازگشت آن با میانجی است، یعنی از راه دگردیسی واقعی به مثالی، عینیّت به ذهنیّت، و در من یا عقل انسانی و از راه آن است که بیکران را در کرانمند می توان دید و همهٔ انگاره ها را به نمونهٔ الاهی آنها بازمی توان گرداند. همانگونه که «من» کرانمند خود از یک دیدگاه نمایندهٔ «بیشترین جداماندگی از خداست». زیرا آن استقلال ظاهری که انگارهٔ[12] پدیدارِ **مطلق** از آن برخوردار است درخویشتنداری (تملك نفس) و اظهار وجود آگاهانهٔ «من» است که به اوج خود می رسد. در عین حال، من در گوهر با **عقل** بیکران یکی است و می تواند دیدگاه خودبینانهٔ خویش را زیر پا نهد و به کانون حقیقی خویش، که از آن دور افتاده است، بازگردد.

برداشت کلّی شلینگ از تاریخ بر این بنیاد است و این چند جمله ــ که آن را بسیار بازگفته اند ــ بخوبی نشان دِهندهٔ آنست. «تاریخ حماسه ای است که در ذهن خدا پرداخته می شود و دو بخش اصلی آن عبارتست از: یکم، آنچه از ماجرای رهسپاریِ بشریت از کانون خویش تا به دورترین جایِ دورماندگی از این کانون حکایت می کند؛ و دوم، آنچه حکایت از بازگشت دارد. بخش نخستین *ایلیادِ* تاریخ است و دومین *اودیسهٔ* آن. در نخستین بخش، حرکت کانون گریز است و در دومین، کانون گرا.»

شلینگ در جریان درگیری با مسئلهٔ [رابطهٔ] **یگانه** و **بسیار** یا رابطهٔ میان بیکران و کرانمند، البته راه را برای مسئلهٔ امکان [وجود] شر بازمی کند، و اندیشهٔ **هبوط** و دورماندگی زمینهٔ این امکان را فراهم می کند. زیرا ذات بشری ذاتی است هبوط کرده و در دام جزئیت افتاده؛ و همین در دام افتادگی، همین دورماندگی از کانون حقیقی ذات خویش است که زمینه را برای خودخواهی و نفس پرستی و مانند آن فراهم می کند. اما انسان چگونه آزاد تواند بود درحالی که **مطلق** همانا تمامیّت [همه چیز] است؟ و اگر امکانی برای وجود شر باشد، آیا این امکان نمی باید زمینه ای درخود **مطلق** داشته باشد؟ و اگر چنین باشد، دربارهٔ ذات **مطلق** یا خدا به چه نتیجه ای می توانیم رسید؟ در بخش بعدی می توانیم به اندیشه های شلینگ دربارهٔ این مسئله ها بنگریم.

۲. شخصیت و آزادی در انسان و خدا؛ نیك و بد

شلینگ در دیباچهٔ *پژوهشهای فلسفی دربارهٔ ماهیّت آزادی انسانی* (۱۸۰۹) آشکارا اقرار می کند که کتاب *فلسفه ودین* ناروشن است. ازینرو، بر آن می شود که اندیشهٔ خویش را در پرتو ایدهٔ آزادی انسانی دوباره طرح کند. این طرح دوباره بویژه از آنرو ضروری است که، به گفتهٔ وی، سیستم وی را وحدت وجودی[13] انگاشته اند، یعنی سیستمی که جایی برای مفهوم آزادی انسانی بازنمی گذارد.

12. image 13. pantheistic

شلینگ در پاسخ به این اتهام که وی وحدت وجودی است، می گوید که این اصطلاحی است گُنگ و آن را از سویی می توان برای این نظریه به کار برد که جهان پدیدار، یا «طبیعتِ طبع پذیر»، با خدا یکی است. از سوی دیگر، اشارت آن می تواند به این نظریه باشد که چیزهای کرانمند وجودی ندارند بلکه آنچه هست تنها همان احدیتِ سادهٔ بی جزءِ الوهیت است. اما فلسفهٔ شلینگ به هیچیك از این دومعنا وحدت وجودی نیست. زیرا وی نه جهان پدیداررا با خدا یکی می داند و نه هوادار نیست انگاریِ جهان[14] است. **طبیعت** پی آیندِ (تالی)[15] اصل نخستین است نه آنکه خود اصل نخستین باشد. اما پی آیندی است حقیقی. خداوند خدای زندگان است نه مردگان. وجود الاهی خود را نمایان می کند و این نمایانگری حقیقی است. و اما، اگر وحدت وجود را بدین معنا بگیریم که همه چیز باشنده[16] درخداست، شلینگ پرهیزی ندارد ازاینکه وی را وحدت وجودی بنامند، بلکه‌وی خود گام پیش می نهد ویادآورمی شود که پولس قدیس خودمارا آگاهانده است که ما در خدا زیست می کنیم و می جنبیم و هستی داریم.

شلینگ برای روشن کردن دیدگاه خود اصل همانستی را دوباره تفسیر می کند. «منطق ژرف باستانیان موضوع و محمول را در مقام مقدّم و تالی از یکدیگر بازمی شناخت و بدینسان معنای حقیقی اصل همانستی را بیان می کرد.» خدا وجهان یکی هستند؛ اما این بدان معناست که خدا بنیاد یا پیش آیند (مقدّم) است وجهان پی آیند (تالی). آن یگانگیی که [میان آندو] می شناسیم، یگانگی آفریدگارانه[17] است. خدا زندگانیِ خود-نمایانگر است. واگرچه این نمایانگری باشنده در خداست، با اینهمه ازوی بازشناختنی است. پی آیند بر پیش آیند تکیه‌دارد، اما با آن بدین معنا یکی نیست که میانشان هیچ فرقی نباشد.

شلینگ پافشاری می کند که این نظریه به هیچ روی به‌معنای نفی آزادی انسانی نیست. زیرا به خودیِ خود چیزی دربارهٔ ماهیّت پی آیند (تالی) نمی گوید. اگر خدا آزاد است، روح انسانی، که انگاره ای از اوست، نیز آزاد است. اگر خدا آزاد نیست روح انسانی نیز آزاد نیست.

باری، ازدید شلینگ، روح انسانی بی گمان آزاد است. زیرا «مفهوم حقیقی و جاندار آزادی آنست که آزادی یعنی توانایی به نیکی وبدی.» وآشکار است که انسان این توانایی رادارد. اما اگر این توانایی در انسان، درپی آیند (تالی)، باشد آیا نمی باید همچنین در خدا، درپیش آیند (مقدّم)، نیزباشد؟ وآنگاه این پرسش پیش می آید که آیا ناگزیر ازگرفتن این نتیجه نیستیم که خدا بدی نیز می تواند کرد؟

در پاسخ به این پرسش، نخست در موجود بشری باریکتر شویم. ما از موجودات بشری همچون اشخاص سخن می گوییم، اما شلینگ برآنست که شخصیّت چیزی نیست که از آغاز فراداده شده باشد بلکه چیزی است به‌دست آوردنی. «هر زاده شدنی زادگی ازدرون تاریکی به

---

14. acosmism 15. consequence 16. immanent 17. creative unity

سوی نور است»، و این گزارهٔ کلّی در مورد زاده شدن شخصیّت انسانی نیز صدق می کند. در انسان یك بنیاد تاریك وجود دارد، یعنی ناآگاهی و زندگی یا رانش و انگیزش طبیعی. و بر این بنیاد است که شخصیت ساخته می شود. انسان می تواند به جای عقل از خواهشهای نفسانی و انگیختارهای تاریك پیروی کند: او می تواند با کنار نهادن قانون اخلاقی بر خویشتن همچون موجود جزئیِ کرانمند تکیه کند. اما همچنین توانایی آن را دارد که خواهشها و انگیختارهای خودخواهانهٔ خویش را زیر فرمان خواست عقلانی درآورد و شخصیت حقیقی انسانی خویش را بپروراند. اما این کار را تنها با جنگ و ستیز و کشمکش [با انگیزه های نفسانی خویش] و بر کشیدن [خویش] می تواند کرد. زیرا بنیاد تاریك شخصیت همواره برجا می ماند، اگرچه در حرکت از تاریکی به سوی نور می توان آن را رفته رفته برکشید و یکپارچگی بخشید.

سخنان شلینگ درین باب تا بدانجا که با انسان سروکار دارد، حقیقت بسیار در بر دارد، اما زیر نفوذ نوشته های [یاکوب] بومه و به دنبال پیامدهای ناگزیرِ نظریهٔ خویش در باب رابطهٔ روح بشر با خدا، این برداشت از مفهوم شخصیت را در مورد خدا نیز به کار می بندد. در خدا زمینه ای برای هستیِ شخص وار[18] وجود دارد که به خودی خود ناشخصی[19] است. این وجه را می توان خواست (اراده) نامید، اما «خواستی که هیچ فهم درآن نیست.» می توان آن را خواهشی ناآگاه یا شوقی برای هستی شخصی انگاشت. و هستی خداییِ شخصی را می باید خواستِ عقلی انگاشت. خواستِ ناعقلی[20] یا ناآگاه را می توان «خودپرستی[21] در خدا» نامید. و اگر خواستی جز این در خدا نمی بود، آفرینشی در کار نمی بود. اما خواست عقلی همانا خواستی است از سر عشق و بدین معنا «گسترنده» است و درارتباط با خود.

بدینسان، شلینگ زندگانی درونی خدا را فرایندی پویا از خودآفرینی می انگارد. در واپسین مغاكِ تاریكِ وجود الاهی، آن بنیان سرمدی[22]، نه هیچ گونه گونی که همه همانستیِ ناب در کار است. اما این همانستیِ مطلقاً بی جزء به معنای واقعی وجود ندارد. «برایِ گذر از ماهیت به وجود شکافی یا فرقی می باید درمیان آید.» خدا نخست خود را همچون عین (اُبژه)، همچون خواست ناهشیار، فرا می نهد. اما این کار را نمی تواند کرد مگر آنکه خود را همچون ذهن (سوژه)، همچون خواست عقلانی عشق، نیز فرانهد.

ازینرو، میان دستیابی خدا به شخصیت با دستیابی انسان به شخصیت همانندیی هست. حتا می توانیم گفت که «خدا خود را می سازد.» اما همچنین فرقی بزرگ درمیان است وفهم این فرق نشان می دهد که پاسخ آن پرسش که آیا خدا می تواند بدی کند، آنست که نه، نمی تواند.

دستیابی خدا به شخصیت فرایندی در زمان نیست. ما می توانیم در زندگی الاهی «توانشها»ی

---

۱۸. باید یادآور شد که وجود الاهی برای شلینگ اکنون خداوندیِ شخص وار است نه آن مطلقِ ناشخصیِ [آغازین].

19. impersonal 20. irrational 21. egoism 22. Urgrund

گوناگون ودمهای گوناگون بازشناسیم، اما هیچ سلسلهٔ زمانی درکار نیست. بدینسان، اگر بگوییم که خدا خود را نخست همچون خواست ناهشیار وسپس همچون خواست عقلانی فرامی نهد، هرگز این مسئله که این کرده ها یکی پس ازدیگری درزمان انجام می شوند، درمیان نیست. «هردو کرده یك کرده اند وهردومطلقاً همزمانند.» نزد فیشته خواست ناهشیاردر خدا برخواست عقلانی پیشی ندارد همانگونه که دریزدانشناسی مسیحی درباب سه گانگی[23] (تثلیث)، پدر (اب) بر پسر (ابن) پیشی ندارد. ازینرو، اگرچه در «شَوَندِ»[24] شخصیت الاهی دمهای گوناگون می توانیم بازشناخت که از نظر منطقی هر دمی بر دم دیگر پیشی دارد، به معنای زمانی هیچ شوندی در کار نیست. خداوند عشق جاودانه است و «در عشق هرگز خواست بدی وجود ندارد.» ازینرو، از نظر علم مابعدالطبیعه دست زدن به بدی برای خدای نامممکن است.

اما در تجلی بیرونی خدا دواصل، یعنیٔ خواستهای فرودین و فرازین، جدایی پذیرند و چنین می باید باشند. «اگر همانستیِ این دواصل درروح بشری همانگونه ناگشودنی می بود که در خدا هست، هیچ جداگانگی (میانِ خدا و روح بشری) درمیان نمی بود؛ یعنی باید گفت، خدا خود را نمایان نمی کرد. ازینرو، آن وحدتی که درخدا ناگشودنی است درانسان می باید واگشودنی باشد. و امکان نیکی و بدی درهمینست.» بنیاد این امکان درخداست، اما صورت تحقق یافتهٔ آن تنها در انسان وجوددارد. شاید مطلب را بتوان اینگونه بیان کرد که درحالی که خدا ناگزیر شخصیتی است یکپارچه، انسان نیازی ندارد که چنین باشد. زیرا عناصر بنیادی در انسان جدایی پذیرند.

اما، خطاست اگر چنین نتیجه بگیریم که شلینگ به انسان آزادی کامل وخالی ازهرگونه اجبار نسبت می دهد. او به اندیشهٔ پیش آیند (مقدم) و پی آیند (تالی) بیش از آن دلبسته است که مفهوم آزادی را عبارت از «قدرت یکسره نامعیّنی» بداند «برای خواستن یکی ازدوچیز متضاد بی هیچ دلیلِ تعیین کننده و تنها به دلیلِ خواستن و نه جز آن». شلینگ چنین مفهومی را رد می کند و دلیل تعیین کنندهٔ گزینشهای پیاپیِ انسان را درگوهر یا سرشت عقلانی وی می داند که نسبت آن به کردارهای جزئی وی همان نسبت پیش آیند(مقدم) به پی آیند (تالی) است. همچنین خواستار آن نیست که بگوید این خداست که با تصوّری که ازانسان در ایدهٔ سرمدی دارد، پیشاپیش کردار وی را تعیین می کند. پس وی ناگزیر از آنست که سرشت عقلانی انسان را برحسب یك خود-نهشتِ[25] اصلیِ «من»، همچون نتیجهٔ یك گزینش اصلی به دست «من»، طرح کند. بدینسان، وی می تواند گفت که کردار انسان هم در اساس پیش بینی پذیر است وهم آزادانه. این کردارها جبرِیند، اما این جبر یك جبر درونی است که گزینش اصلیِ «من» آن را تحمیل می کند، نه جبر بیرونی که خدا تحمیل کند. «این جبر درونی خودْ همان آزادی است. ذات انسان دراساس همان کردار *اوست*. هم آزادی در جبر جای دارد هم جبر در آزادی، همچون واقعیت یگانه ای که از

23. Trinity 24. becoming 25. self - positing

جنبه های گوناگون اینچنین یا آنچنان به نظر می رسد...» بدینسان خیانت یهودا به مسیح، با توجه به وضع تاریخی، جبری و ناگزیر بود؛ اما همچنین وی «به خواست خویش وبا آزادی کامل» به مسیح خیانت کرد. همینگونه پطرس هم می بایست ناگزیر مسیح را انکار و هم از این انکار توبه کند؛ با اینهمه، هردو کردار پطرس، هم انکار و هم توبهٔ وی، آزادانه بود.

اگر به نظریهٔ سرشت عقلانی معنایی یکسره روانشناسیك داده شود، معنای آن بسیار دریافتنی تر خواهد شد. از سویی ما چه بسا دربارهٔ یك انسان می گوییم که او نمی تواند چنین یا چنان رفتار کندزیرا چنین یا چنان شیوهٔ رفتار با سرشت وی یکسره ناسازگار است. واگر سرانجام چنین رفتاری کند، خواهیم گفت که سرشت وی چنان نبوده است که ما گمان می کردیم. ازسوی دیگر، ما نه تنها سرشت مردمان دیگر که سرشت خویشتن را نیز ازراه کردارهامان درمی یابیم. وچه بسا بخواهیم نتیجه بگیریم که گویی درهر انسانی سرشت نهفته ای هست که اندك ـ اندك خودرا در کردار وی پدیدار می کند، آنچنان که نسبت کردار وی به سرشتش مانند نسبتِ پی آیند (تالی) و زمینه به پیش آیند (مقدّم) است. با این نظریه از آن جهت به مخالفت می توان برخاست که سرشت را از آغاز (بر اثر وراثت، محیط، تجربه های خردسالی و مانند آن) چیزی دگرگونی ناپذیر و جاافتاده می انگارد و این پیش انگاره ای است نادرست. اما تا آنجا که این نظریه به صورت یك نظریهٔ روانشناسیك عرضه می شود، با پژوهش تجربی می توان به سنجش آن پرداخت وبی گمان برخی داده های تجربی به سود آنند اگرچه داده های دیگری خلاف آن را نشان دهند. [دربرخورد روانشناسیك تنها] مسئلهٔ سنجیدن، تفسیر کردن، و هماهنگ کردن نشانه هاي دردسترس در میان است.

اما شلینگ نظریهٔ خود را تنها نه به صورت یك فرضیهٔ تجربی که به صورت نظریهٔ متافیزیکی عرضه می کند و یا دست کم بخشی از آن بر نظریه های متافیزیکی تکیه دارد. برای مثال، نظریهٔ همانستی درآن اثر کرده است. **مطلق** عبارتست از همانستیِ جبر و اختیار، و این همانستی در انسان بازتافته است. کردارهای انسان هم از سرجبرند هم از سراختیار. و شلینگ چنین نتیجه گیری می کند که گوهر عقلانی یك انسان که کردارهای جزئی وی را تعیین می کند، می باید وجهی از آزادی (اختیار) درخود داشته باشد که نتیجهٔ خود ـ نهشتِ «من» است. اما این گزینش اصلی من ازخویش نه کرداری است آگاهانه نه آنکه در زمان روی می دهد. به نظر شلینگ، این گزینش بیرون اززمان است وتمامی آگاهی را تعیین می کند، پس کردارهای یك انسان، تا بدانجا که ازگوهر یاذات وی سرچشمه می گیرد، آزادانه است. اما درك چگونگی این عمل آغازینِ اراده کاری است بس دشوار. نظریهٔ شلینگ به برداشت [ژان ـ پل] سارتر از آزادی در فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی خویش ناهمانند نیست؛ اما زمینهٔ آن بسیار متافیزیکی تر است. شلینگ در پرتو نظریهٔ همانستیِ خویش جداگانگیی را که کانت میان سپهرهای معقول وپدیدار قائل است، دنبال می کند اما پرداختن وی به ایدهٔ زمینه ودنباله [یا مقدم و تالی] کار را به نظریه ای بس گُنگ

می کشاند. البته آشکار است که شلینگ هم می خواهد از نظریهٔ کالونیِ [26] تقدیر الاهی بپرهیزد هم از نظریهٔ آزادی بی مهار، در حالی که می خواهد برای حقایقی که در هردو وضع بیان می شود جایی بازگذارد. اما نمی توان گفت که باریك اندیشیهای وی سرانجام به نتیجهٔ چندان روشنی رسیده است. البته، شلینگ مدعی آن نیست که در قلمرو فلسفه می توان همه چیزرا به روشنی تمام بیان کرد. اما دشواری کار آنجاست که نمی توان بدون فهمیدن آنچه گفته می شود دربارهٔ چند و چون حقیقت آن چیزی گفت.

و اما در باب ماهیّت شر شلینگ رنج بسیار برد تا فرمول توضیح دهندهٔ خرسند کننده ای فراهم کند. از آنجا که وی خویشتن را وحدت وجودی نمی دانست، بدان معنا که هیچ جدایی میان خدا و جهان نشناسد، احساس می کرد که می تواند وجود عینی شر را تصدیق کند بی آنکه خود را در دام این نتیجه گیری اندازد که شر در وجود الاهی نیز هست. از سوی دیگر، گزارشی که از رابطهٔ میان جهان و خدا همچون رابطهٔ میان پی آیند (تالی) با زمینه یا پیش آیند (مقدّم) می دهد، دربردارندهٔ آنست که اگر شر واقعیّتی است عینی، می باید زمینهٔ آن در خدا باشد. ومی توان از آن چنین نتیجه گرفت که «اگر قرار است شر در کار نباشد، خدا خود می باید در کار نباشد.» شلینگ در درس ـ گفتارهای اشتوتگارت می کوشد راه میانه ای برگزینند که وجود عینی شر را هم تصدیق وهم انکار کند وچنین می گوید که «[شر] از یك دیدگاه هیچ نیست، و ازدیدگاه دیگر موجودیتی است بسیار واقعی.» شاید بتوان گفت که وی به دنبال همان فرمول مدرسی (اسکولاستیك) بود که شر را امر عدمی می داند، اما امر عدمیی که واقعیت دارد.

بهر حال، شر در جهان بی گمان حضور دارد، خواه ماهیّتش بدرستی چنین باشد یا چنان. پس بازگشت به خدا در تاریخ بشری می باید صورت چیرگی گام به گام خیر بر شر به خود بگیرد. «خیر می باید ازدرون تاریکی بدرآید وفعلیّت یابد تا آنکه تا ابد با خدا به سر برد؛ وشر می باید ازخیر جدا شود تا به درون نیستی فروافتد. زیرا که این سرمنزل نهایی آفرینش است.» به عبارت دیگر، چیرگی کامل خواست عقلانی بر خواست یا انگیزهٔ فرودست، که تحقق آن در خدا سرمدی است، هدف آرمانی تاریخ بشر است. تعالی یافتنِ خواستِ فرودست درخدا سرمدی و ضروری است و درانسان یك فرایند زمانی است.

۳. جداگانگی میانِ فلسفهٔ منفی و مثبت

پیش از این دیدیم که شلینگ پافشاری می کند که از ایده ها تنها می توان ایده ها را استنتاج کرد، بنابراین شگفت انگیز نیست که می بینیم وی در سالهای پسین بر جداگانگی میانِ فلسفهٔ منفی و مثبت، که در بخش زندگی و نوشته هایش بدان اشاره رفت، تکیه می کند. فلسفهٔ منفی محدود به

26. Calvinist

جهان مفهومها و ماهیتها است، و فلسفهٔ مثبت تأکید کنندهٔ وجود است.

شلینگ بر آنست که سر و کار هر فلسفه ای که شایستهٔ این نام باشد با اصل نخستین یا واپسین هستی است. اما، فلسفهٔ منفی این اصل را تنها به صورت گوهر (جوهر) برین، به صورت ایدهٔ مطلق، می یابد. ولی از یك گوهر برین تنها می توان گوهرهای دیگر را استنتاج کرد و از ایده ایده های دیگر را. ما از چیستی نمی توانیم به هستی برسیم. به عبارت دیگر، فلسفهٔ منفی از بیان جهان موجود یکسره ناتوان است. استنتاج آن از جهان استنتاج موجودات نیست بلکه استنتاج آنست که چیزها اگر وجود داشته باشند چه می باید باشند. فیلسوف منفی در باب وجودِ بیرون از خدا تنها چیزی که می تواند گفت اینست که «اگر وجود داشته باشد، تنها اینگونه و تنها چنین و چنان تواند بود.» اندیشهٔ وی در قلمرو فرض در جنبش است. و این بویژه در باب سیستم هگلی روشن است که، به نظر فیشته، نظم وجودی را نادیده می گیرد.

اما، فلسفهٔ مثبت بسادگی از خدا نه همچون ایده، نه همچون یك چیستی یا ماهیّت بلکه همچون «هستی ناب» آغاز می کند، همچون فعل یا وجود ناب به معنای اصالت وجودی[۲۷]. واز این فعلِ وجودیِ برین به سوی مفهوم یا ماهیت خدا رهسپار می شود و نشان می دهد که او نه ایده یا گوهرِ ناشخصی که وجود آفرینندهٔ شخصی است و «خداوندگارِ هستایِ[۲۸] هستی»، که مراد از «هستی» در این عبارت همان جهان است. بدینسان، شلینگ فلسفهٔ مثبت را به مفهومِ خدادر مقام وجودِ شخص وار پیوند می زند.

شلینگ بر آن نیست که وی نخستین کسی است که به فلسفهٔ مثبت راه برده است. بعکس، تمامی تاریخ فلسفه نمایانگر «نبرد میان فلسفهٔ منفی و مثبت است.» اما کلمهٔ «نبرد» را نباید بدفهمید. بلکه بیشتر مسئلهٔ تأکید و مقدّم داشتن [یکی بر دیگری] درمیان است نه جنگی بی امان میان دوشاخهٔ آشتی ناپذیر از اندیشه. زیرا فلسفهٔ منفی را به آسانی نمی توان رد کرد. هیچ سیستمی نیست که بی مفاهیم بنا شود. واگر فیلسوف مثبت تکیه را بر وجود می گذارد، البته نمی تواند از هر پرسشی دربارهٔ چیستیِ آنچه هست چشم پوشد. پس می باید «پیوند میان آندو، یعنی یگانگی آندو را تصدیق کنیم.»[۲۹]

---

27. existential 28. existing

۲۹. جدایی که شلینگ [میان دو فلسفه] می نهد به جدایی که برخی از نویسندگان جدید [میان آندو] نهاده اند ناهمانند نیست، از جملهٔ آنان استاد ژیلسون (Gilson) است که میان فلسفهٔ اصالت ماهیّتی (essentialist) و فلسفهٔ اصالت وجودی (existential) فرق می نهد. این اصطلاح دوم را نباید با «اگزیستانسیالیسم» اشتباه کرد، بلکه مراد از آن فلسفه ای است که تأکید اساسی خود را بر وجود به معنای اگزیستانس (esse) می نهد تا بر وجود به معنای ماهیت (essence). اما دامنهٔ این همانندی چندان زیاد نیست.

اما شلینگ می پرسد که از فلسفهٔ منفی به فلسفهٔ مثبت چگونه می توان فرارفت؟ این کاری نیست که تنها با اندیشه بتوان کرد. زیرا سروکار اندیشهٔ مفهومی با ماهیّات و استنتاجهای منطقی است. پس می باید به خواست روی آور شویم «خواستی که با جبر ذاتی چنین می طلبد که خدا نمی باید ایدهٔ محض باشد.» به سخن دیگر، نخستین گام درراه تصدیق وجود الاهی با عمل ایمانی برداشته می شود که خواستْ خواهانِ آنست. «من» ازوضع هبوطی خویش، ازحالت دورماندگی [ازاصلِ] خویش، با خبر است، و آگاهست که تنها کوشش خداوند است که این دورماندگی را چاره تواند کرد. پس، خواهان آنست که خدا نه یك آرمان (ایده آل) جدا ازعالم خاکی بلکه خدای باشندهٔ شخص وار باشد که انسان ازراه وی [ازگناه] بازخریده تواند شد. نظم آرمانی اخلاقی فیشته به نیازهای دینی انسان پاسخ نتواند گفت. ایمانی که دربنیاد فلسفهٔ مثبت جای دارد ایمان به خدای شخص وارِ آفریدگار است، نه ایمان به نظم اخلاقی آرمانی فیشته، نه ایمان به ایدهٔ مطلق هگل.

درنگاه نخستین چه بسا چنین به نظر آید که شلینگ نظریهٔ کانت دربارهٔ ایمان عملی یا اخلاقی را بازگو می کند. اما شلینگ پنهان نمی کند که وی فلسفهٔ سنجشگری را نمونهٔ فلسفهٔ منفی می داند. کانت البته خدارا بر بنیاد ایمان تصدیق می کند، اما همچون یك فرض، یعنی، همچون یك امکان. افزون براین، کانت خدارا همچون وسیله تصدیق می کند، وسیله ای برای آمیزش فضیلت با شادکامی. دردین وی درچارچوب عقلانیت محض جایی برای دین اصیل نمی ماند. انسانی که براستی اهل دین باشد ازنیازژرف خویش به خدا آگاه است وهمین آگاهی وشوق وی به خدا است که او را به خداوندی شخص وار می رساند «زیرا شخص در طلب شخص است.» انسانی که براستی اهل دین باشد خدارا ازآنرو تصدیق نمی کند که وی را وسیله ای برای آمیختن شادکامی و فضیلت بداند: او خدا را به خاطر خدا می جوید. من «در طلب ذات خداست. تشنهٔ *اوست*، *او*، آن خدایی که عمل می کند، که سرنوشت می سازد، آن خدایی که خود واقعی است و می تواند واقعیتِ هبوط را چاره کند... تنها در چنین خدایی است که من نیکی برینِ حقیقی را می بیند.»

کارجداکردن فلسفهٔ مثبت از فلسفهٔ منفی بدینسان به جدا کردن دو فلسفهٔ دیگر نیزمی انجامد، یکی فلسفه ای که براستی دینی است، و دیگری فلسفه ای که نمی تواند وجدان دینی را با خود همگون کند و خواسته های آن را برآورد. شلینگ این سخن را با کنایه ای آشکار به کانت، می گوید: «اشتیاق به خدای واقعی ورستگاری ازراه وی، چنانکه می بینید، چیزی نیست مگر بیان نیاز به دین.... بی یك خدای کوشا... دینی در کار نتواند بود، زیرا در دین فرض براینست که رابطه ای فعلی و واقعی میان خدا و انسان وجود دارد. وتاریخی درمیان نتواند بود اگر که خدادرآن سرنوشت سازنباشد. درپایانِ فلسفهٔ منفی آنچه داریم یك دینِ ممکن است نه دین واقعی، دینی تنها

«در چارچوب عقل محض»... و با فرارفتن به فلسفهٔ مثبت است که ما نخست به سپهر دین گام می گذاریم.»

واما، اگر فلسفهٔ مثبت وجود خدا را همچون اصل نخستین تصدیق کند، و اگر فرارفتن [از فلسفهٔ منفی] به فلسفهٔ مثبت نه با اندیشه بلکه تنها با عمل اراده از سر ایمان ممکن باشد، آشکار است که شلینگ نمی تواند با چسباندن یك یزدانشناسی طبیعی[30]، به معنای سنتی کلمه، به فلسفهٔ مثبت فلسفهٔ منفی را به فلسفهٔ مثبت بدل کند. درعین حال آن چیزی که می توانیم دلیل تجربی برای عقلانیت عمل اراده بنامیم درمیان تواند بود. زیرا انسان اهل دین در طلب خدایی است که خودرا به وحی نمایان کند و مایهٔ رستگاری انسان را فراهم آورد. واگر کسی برای وجود خدا چنین دلیلی بیاورد، این دلیل خود نشان دهندهٔ سیر تاریخیِ آگاهی دینی وتاریخ جست وجوی انسان ازپی خدا وپاسخ خدا به این جست وجو خواهد بود. «فلسفهٔ مثبت فلسفهٔ تاریخی است.» وبه این دلیل است که شلینگ در نوشته های بعدی خویش به مطالعهٔ اساطیر ووحی می پردازدومی کوشد تا نشان دهد که خدا چگونه خودرا گام به گام بر انسان نمایان می کند و وی را گام به گام رستگاری می بخشد.

معنای این سخن آن نیست که شلینگ همهٔ اندیشه های نظری پیشین خویش رارها می کند تا به مطالعهٔ تجربی تاریخ اساطیر ووحی بپردازد. چنانکه دیدیم، تز او اینست که فلسفهٔ مثبت ومنفی را می باید درآمیخت، نه آنکه اندیشه های نخستین خویش دربارهٔ دین را رها کند. برای مثال، در رساله ای به نام *استنتاجی دیگر از اصول فلسفهٔ مثبت*[31] (۱۸۴۱) سرآغاز حرکت خویش را «موجودنامشروط» قرارمی دهدوازآنجا به سوی استنتاج دمها یامرحله های زندگی درونی الاهی پیش می رود. وی بنا را بر پیشینگیِ (تقدّم) وجود [برماهیت] می گذارد، اما به طرح کلّی فلسفهٔ نخستین خویش ازدین، با ایده های دمهای زندگی الاهی، هبوط جهان و بازگشت به خدا وفادار می ماند. واگرچه دردرس ـ گفتارهای خویش دربارهٔ اساطیر ودین درپی استوارکردن فلسفهٔ دین خویش براساس شواهد تجربی است، هرگزخودرا ازبند آن گرایش ایده باورانه رها نمی کند که رابطهٔ میان خدا و جهان را رابطهٔ میان زمینه یا پیش آیند (مقدّم) به پی آیند (تالی) می داند.

چه بسا خواننده در این دریغ با کی یرکه گور هم آواز باشد که شلینگ پس ازجداکردن فلسفهٔ مثبت از فلسفهٔ منفی بجای بازاندیشی ژرف فلسفهٔ خویش در پرتو این جدایی به سراغ مطالعهٔ اساطیر ووحی می رود. درعین حال، دیدگاه شلینگ رامی توان فهمید. فلسفهٔ دین درکانون اندیشهٔ وی جای گرفته است و مطلقِ ناشخصیِ خود ـ نمایانگر به خدایِ شخص وارِ وحی کننده بدل شده است. پس، شلینگ شوق آن دارد که نشان دهد ایمان انسان به خدا از دیدگاه تاریخی

30. natural theology   31. *Another Deduction of the Principles of Positive Philosophy*

توجیه‌پذیر است و تاریخ آگاهی دینی همچنین تاریخ خود ـ نمایانگری خدا بر انسان است.

۴. اساطیر و وحی

و اما، اگر سخنی از فلسفهٔ اساطیر و وحی شلینگ همچون یك مطالعهٔ تجربی می‌رود، واژهٔ «تجربی» را می‌باید به معنای نسبی آن فهمید، زیرا شلینگ علم مابعدالطبیعهٔ استنتاجی را رها نکرده تا به تجربه‌باوری[۳۲] ناب بچسبد. بلکه بسیار با آن فاصله دارد. برای مثال، استنتاج سه «توانش»[۳۳] در خدای یگانه [در دستگاه فلسفی وی] پیش انگاشته است. و همچنین پیش انگاشته است که اگر خدایی وجود داشته باشد که خود ـ نمایانگر باشد، در این صورت ماهیت ضروریِ وجودِ مطلق رفته ـ رفته نمایان می‌شود. پس، آنگاه که شلینگ دست به کار مطالعهٔ اساطیر و وحی می‌شود، پیشاپیش گویی طرح آنچه را که سپس خواهد یافت، در دست دارد. این مطالعه بدان معنا تجربی است که مایهٔ آن را تاریخ واقعی دین، آنچنانکه پژوهش تجربی می‌شناساند، فراهم می‌کند؛ اما چارچوب تفسیر از راه باصطلاح استنتاجهای ضروری علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، شلینگ دست به کار می‌شود تا در تاریخ دین خود ـ نمایانگریِ یك خدای شخص‌وار را ببیند که یگانگی [ذاتِ] وی ناسازگار با سه توانش یا سه دمِ جدا از یکدیگر نیست. والبته، وی در کشف نمودهای این مفهوم از الوهیّت در جریان رشد باورهای دینی از اساطیر باستانی شرق و غرب تا اصل سه‌گانگی (تثلیث) مسیحی با هیچ دشواری روبرو نیست، همچنانکه در کشف نمودهای ایده‌های هبوط و بازگشت به خدا.

اگر مقدمات [اندیشهٔ فلسفی] شلینگ پذیرفته شود، البته، در این روش هیچ اشکالی پیدا نخواهد شد. زیرا، چنانکه دیدیم، وی هرگز قصد آن ندارد که علم مابعدالطبیعه (متافیزیك)، یا فلسفهٔ عقلی مجرد، را کنار گذارد، چرا که این علم، به زبان اصطلاحات امروزین، نشان می‌دهد که اگر ماجرایی در کار باشد این ماجرا از چه قرار باید باشد. پس، از دیدگاه شلینگ، پیش انگاره‌های مابعدالطبیعی همه جای خود را دارند. زیرا فلسفه در تمامیتش آمیزه‌ای است از فلسفهٔ مثبت و منفی. در عین حال، همین روش شلینگ بی‌گمان سبب شده است که فلسفهٔ اساطیر و وحی وی در جریان رشد مطالعهٔ تاریخ دین اثری چندان نداشته باشد. مراد آن نیست که بگوییم پیش انگاره‌های مابعدالطبیعی بی‌ربطند. ربط یا بی‌ربطی آنها بستگی به دید ما نسبت به ارزش علم مابعدالطبیعه از نظر شناخت دارد. اما فهم این قضیه نیز آسان است که چرا کسانی که خواهان رهاندن مطالعهٔ تاریخ دین از چنگ پیش انگاره‌های علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه بودند، *فلسفهٔ اساطیر و وحی* شلینگ را به جد نگرفتند.

شلینگ میان اساطیر از سویی و وحی از سوی دیگر فرق می‌نهد. «هر چیز روزگاری دارد. دین

32. empiricism 33. potency

اساطیری می بایست پیش ازهمه بیاید. دردین اساطیری به دین کور (که فراوردهٔ یك فرایندجبری است) *ونا آزاد* وغیر روحانی برمی خوریم.» اسطوره ها فراورده های خودسرانه وبلهوسانهٔ خیال نیستند. اما وحی نیز نیستند؛ وحی به معنای دانشی که آزادانه ازخدا سرچشمه گرفته باشد. البته، می توان آنها را آگاهانه ساخت وپرداخت، امادراساس فراوردهٔ یك فرایند ناآگاهانه وجبری اند، یعنی صورتهایی هستند ازپی یکدیگر که درآنها ترس ازخدا خودرا برآگاهی دینی زورآور می کند. به سخن دیگر، اساطیر مطابق است با اصل تاریك یا فرودست در خدا و از عالم ناآگاهی ریشه می گیرد. اما، هنگامی که از اساطیر به وحی می رسیم «یکسره پای به عالم دیگری می گذاریم.» در عالم اساطیر ذهن با «یك فرایند جبری سر وکاردارد، اما اینجا با چیزی که جز حاصل یك خواستِ سراسر آزاد نیست.» زیرامفهوم وحی دربردارندهٔ آن عملی است که ازراه آن خدا «خودرا آزادانه به بشریت می بخشد یا بخشیده است.»

شلینگ تأکیدمی کند که ازآنجا که دین اساطیری ودین وحیانی هردودینند، رده بندی هردودر ذیل یك ایدهٔ مشترك می باید ممکن باشد. ودر واقع، تمامیِ تاریخِ آگاهی دینی یك یزدانخاستِ[۳۴] دیگر یا تولّد دوبارهٔ خداست، بدان معنا که شَوَند[۳۵] یا تولّد سرمدی و بی زمان خدا در خویش، [دیگر بار] درزمان، در تاریخ دین بازنموده می شود. اساطیر، که ریشه در ناآگاهی دارد، نمایانندهٔ یك دم اززندگی الاهی است ومنطقاً بر وحی پیشی دارد وزمینه سازآنست. اما خودْ وحی نیست. و وحی درمقام عمل آزادانه ای که ازخدا برآمده است، پی آیند منطقیِ اساطیر نیست. درعین حال می توان گفت که وحی حقیقتِ اساطیر است. زیرا اسطوره آن عنصر ظاهری است که حقیقت وحی شده را می پوشاند. و فیلسوف می تواند در کافرکیشیِ [پیش از مسیحیت] بازنمودها یا پیش آگاهیهای اساطیریِ حقیقت را ببیند.

به سخن دیگر، شلینگ خواهان نشان دادن آنست که تمامی تاریخ آگاهی دینی نمایشی است که خدا از خود می دهد، در حالی که می خواهد جای ویژه ای نیز برای مفهوم مسیحی تجلّی (وحی)[۳۶] بازگذارد. ازسویی، باصطلاح به معنای ضعیف کلمه، تجلّی درسراسر تاریخ دین جریان دارد، زیراکه وحی همانا حقیقت باطنی اساطیر است. ازسوی دیگر، به معنای قوی کلمه، تجلّی در مسیحیت است که یافت می شود. زیرادرمسیحیت است که این حقیقت باطنی خودرا چنانکه باید نشان می دهد. بدینسان، مسیحیت حقیقت اساطیر را بدان می بخشد و آن را اوج دین تاریخی می توان شمرد. اما این بدان معنا نیست که مسیحیت پی آیندِ خود به خودی از اساطیر است. اساطیر بدین معنا، چنانکه دیدیم، یك فرایند جبری است. اما در مسیح و ازراه اوست که خدای شخص وار خودرا نمایان می کند. آشکاراست که شلینگ ازآنجا که می خواهد تمامی تاریخ دین را بازنمودِ زمانیِ زندگی الاهی نشان دهد، برای وی بسیاردشواراست که میان اساطیر کافرانه و

34. theogony 35. becoming 36. revelation

مسیحیت پیوندی ناگزیر نبیند؛ زیرا که اساطیر نمایانندهٔ خدا همچون خواستِ ناآگاه است و مسیحیت نمایانندهٔ خدا همچون خواست آزاد، همچون خواست عشق. در عین حال، شلینگ می کوشد با تأکید بر اینکه مفهوم وحی دربردارندهٔ مفهوم فعل آزادانه از سوی خداست، میان اساطیر و وحی فرقی اساسی بگذارد. وحی حقیقتِ اساطیر است بدین معنا که وحی آن چیزی است که اساطیر به جانب آن روان است ودرزیر پوشش ظاهری اسطوره قراردارد. اما درمسیح و ازراه اوست که حقیقت بروشنی و آزادانه نمایان شده است و حقیقت آن را نمی توان بسادگی با استنتاج منطقی از اسطوره های کافرانه شناخت.

واما، اگرچه شلینگ بی گمان درآن می کوشد که اساطیر را ازوحی جدا کند، نکتهٔ مهم دیگری نیز درکار می آید و آن اینکه اگر مقصود از وحی مسیحیت باشد که همچون واقعیتی بسادگی رودرروی واقعیت کافرکیشی ایستاده است، جا برای دیدگاه بالاتری بازمی شود، یعنی برای عقل که هم اساطیر را می فهمد و هم وحی را. و این دیدگاه بالاتر همان فلسفهٔ مثبت است. اما شلینگ هرگز نمی خواهد بگوید درپی تفسیر عقلانی دین ازبیرون است، بلکه درپی آنگونه کاری است که آگاهی دینی می کند، یعنی فهم دین ازدرون. بدینسان، فلسفهٔ دین برای شلینگ نه تنها فلسفه که دین نیز هست. این فلسفه مسیحیّت را پیشاپیش دربردارد و بی آن وجود نمی تواند داشت. این فلسفه ازدرون مسیحیت برمی آید نه از بیرون آن. «بنابراین، دین وحیانی *از نظر تاریخی* واسطه ای است برای [رسیدن به] دین فلسفی.» اما دین فلسفی را نمی توان بسادگی با ایمان و زندگی مسیحی در مقام واقعیات یکی انگاشت. زیرا دین فلسفیِ این واقعیات را همچون جُستار-مایه ای برای فهمِ آزادانهٔ باریك اندیشانه برمی گیرد. بنابراین، بخلاف پذیرش [بی چون وچرای] وحیِ اصلی مسیحی بر پایهٔ مرجعیّت [کلیسا]، دین فلسفی رامی توان دین«آزاد» نامید. «مسیحیت جز*واسطه*ای برای [رسیدن به] دین آزاد نیست نه آنکه [دین آزاد] بی واسطه به وسیلهٔ آن *فرانهاده* شود.» اما این بدان معنا نیست که دین فلسفی وحی را رد می کند. ایمان جویای فهم است؛ اما فهمی که ازدرون باشد سبب ناچیز شدن موضوع فهم نخواهد شد.

این فرایند از فهم یا باریك اندیشی آزادانه، تاریخی دارد که ازیزدانشناسی (تئولوژی) و علم مابعدالطبیعهٔ مدرسی (اسکولاستیك) تا فلسفهٔ دین پسینِ شلینگ دامنه دارد. در این فلسفه می بینیم که شلینگ در تب وتابِ یافتن خردی عالیتر است ودردستگاه اندیشهٔ وی همواره اثری از اندیشهٔ گنوسی[37] وجوددارد. وی درست همانگونه که از علم فیزیك عادّی خرسند نبود و علم فیزیك نظری یا عالیتری بنانهاد، در سالهای پسین دانش باطنی یا دانش عالیتری دربارهٔ ماهیّت خدا و تجلّیگری وی بنیاد کرد.

پس جای شگفتی نیست اگر ببینیم که شلینگ برداشتی ازتاریخ مسیحیّت دارد که ازجنبه هایی

37. Gnostic

یادآور نظریه‌های یوآخیم فلورسیِ صومعه‌دار[38] در سدهٔ دوازدهم است. به نظر شلینگ در جریان پرورش مسیحیت سه دورهٔ عمده وجود دارد. نخست، دورهٔ پطرسی که ویژگی آن فرمانروایی اندیشه‌های شریعت و مرجعیّت [کلیسا] است و با هدف غاییِ زیستن در خدا در پیوند است، که خدا نیز در این برداشت با پدر در یزدانشناسیِ سه‌گانه انگار (تثلیثی) یکی است. دورهٔ دوم، دورهٔ پولوسی است که با دین پیراییِ[39] پروتستانی آغاز می‌شود که ویژگی آن اندیشهٔ آزادی است و با اصل مثالی (ایده آل) درخدا در پیوند است که با پسریکی شمرده می‌شود. شلینگ به دورهٔ سومی نیز چشم دارد، یعنی دورهٔ یوحنایی، که همنهادی عالیتر از دو دورهٔ نخست خواهد بود و قانون و آزادی را با هم در یک امّت مسیحی جمع خواهد کرد. این دورهٔ سوم با روح القدس در پیوند است، یعنی با عشق الاهی که همنهادی است از دو دمِ نخست در زندگی درونی خدا.

۵. کلیاتی دربارهٔ شلینگ

چون به تمامی سیر وسلوك فلسفی شلینگ بنگریم، می بینیم که میان منزل اول و منزل آخر وی فرق بسیار است. در عین حال میان آنها پیوستگی نیز هست. زیرا می توانیم دید که برحسب هر وضعی که به خود می گیرد مسائل تازه ای برای وی پدید می آید و رفتن به دنبال راه حل این مسائل ناگزیر گرفتن وضع‌های تازه ای را درپی دارد که این وضع‌های تازه خود وضع‌های گذشته را دگرگون می کند یا دگرگون نشان می دهد. افزون بر آن، برخی مسائل بنیادیِ فراگیر هست که به رغم همهٔ زیر وبالاها به کار فلسفی وی وحدتی می بخشد.

از نظر عقلی با این سیر رشد [اندیشهٔ فلسفی] هیچ مخالفت نمی توان کرد، مگر آنکه اصل نزد ما آن باشد که فیلسوف می باید یك دستگاهِ بستهٔ سفت وسخت از کاردرآورد و به ترکیب آن دست نزند. البته، این نکته نیز درمیان است که شلینگ دستگاه [فلسفی] خویش را آنچنانکه باید دگرگون نکرد. زیرا با وجود آنکه درکارآوردنِ یك ایدهٔ تازه یا دسته ای از ایده های تازه حکم می کند که ایده های کهنه دور ریخته شود، اما وی مایل به نگاهداری آنها بود. اما این خصلت تنها در شلینگ نیست وچه بسا هر فیلسوفی که اندیشه اش ازمرحله های جداگانه می گذرد چنین باشد. اما چنین حالتی ارزیابی دقیق وضع شلینگ را در هر گامی تا حدودی دشوار می کند. برای مثال، وی در اندیشهٔ پسین خویش بر سرشت شخص وار خدا و آزادی فعلِ آفریدگارانهٔ وی تأکید می کند. و بر این پایه بدیهی است که سیر تکاملی اندیشهٔ یزدانشناسیك (تئولوژیك) وی را حرکتی ازوحدت وجود به خداباوری نظری[40] بدانیم. در عین حال، تأکید وی بر آزادی الاهی با نگاهداشت ایدهٔ هبوط جهان همراه است و با گرایشی همیشگی به آنکه نسبت میان جهان و خدا را با نسبت میان پی آیند (تالی) وپیش آیند (مقدّم) قیاس کند. ازینرو، اگرچه نزدمن درستتر آنست که اندیشهٔ پسین

38. Abbot Joachim of Flores 39. Reformation 40. speculative theism

وی را درپرتو ایده های تازهٔ آن شرح کنم تا ایده هایی که از گذشته بازمانده اند، اما این شیوهٔ اندیشه دستاویزی است برای کسانی که برآنند شلینگ تا واپسین مرحلهٔ فلسفیدن خویش نیز بیشتر یك وحدت وجودیِ پویا بود تا یك خداباور. این مسئله، البته، هم مسئلهٔ تکیه هاست و هم مسئلهٔ اصطلاحات. اما فراموش نباید کرد که مقدارزیادی ازگناه نیز به گردن خود شلینگ است که یافتن عنوان بیانگرِ درست ودقیق [دربارهٔ فلسفه اش] رادشوارکرده است. هرچند ازفیلسوفی که چنین شوقی برای دَرآمیختن دیدگاههای بظاهر ناهمسازدارد تا نشان دهد که آنها درحقیقت کامل کنندهٔ یکدیگراند، جز این چه می توان چشم داشت؟

البته شلینگ از آن دسته سیستم سازانی نیست که سیستمی بسته و قالبی از خودبرجا می گذارند و می گویند خواهی بپذیر خواهی نپذیر. اما این بدان معنا نیست که اندیشهٔ وی سیستمانه نبود. البته، ذهن وی از اندیشه ورزان گوناگونی الهام وانگیزش پذیرفته بود که آنها را از جنبه هایی همسرشت می دانست. برای مثال، گذشته از کانت وفیشته و افلاطون، نوافلاطونیان، جوردانو برونو[41]، یاکوب بومه، اسپینوزا، و لایبنیتس همه الهام بخش وی بوده اند. اما این گشودگی به روی ایده هایی که از سرچشمه های گوناگون می رسند با توانایی خاصی برای درآمیختنشان وساختن تمامیّتی یکدست ازآنها همراه نبود. افزون برآن، دیدیم که وی درسالهای پسین گرایشی سخت به پرواز به قلمرو ابرآلود حکمت الاهی و عرفان گنوسی پیدا کرده بود. و بدیهی است کسی که سخت به دامان اندیشه های یاکوب بومه پناه برد در میان فیلسوفان چندان جاذبه ای نخواهد داشت. همچنین، همانگونه که هگل اشاره می کند، می باید فلسفهٔ شلینگ را از تقلیدهای وی از دیگران جدا کرد، زیرا که این بخشِ دومین تودهٔ درهم برهمی است از واژه ها دربارهٔ **مطلق**، ویا نشاندن تمثیلهای گُنگ برپایهٔ باصطلاح بینشهای شهودی به جای اندیشهٔ پیگیر است. زیرا شلینگ اگرچه سیستم ساز نبود به معنایی که هگل بود، اما سیستمانه می اندیشید. یعنی، برای فهماندن مایه های اندیشهٔ خویش وشکافتن مسائلی که پیش می کشید کوششی واقعی وپیگیر داشت وهمواره درپی فهم سیستمانه بود ومی کوشید همینگونه نیز مطالب را برساند. اما اینکه کامیاب بود یا نبود، مسئلهٔ دیگری است.

تاریخگزاران اندیشهٔ پسینِ شلینگ را کمابیش به فراموشی سپرده اند. و این نکته ای است فهمیدنی. نخست آنکه، چنانکهٔ در فصل پیشگفتار اشاره کردیم، فلسفهٔ طبیعت شلینگ و سیستم ایده باوری برین و نظریهٔ وی دربارهٔ **مطلق** همچون همانستی ناب، مرحله های سترگ اندیشهٔ وی اند اگر که اورا درجریان تکامل ایده باوری آلمانی پیش ازهرچیز حلقه ای میان فیشته وهگل

---

۴۱. نظریهٔ شلینگ دربارهٔ **مطلق** همچون همانستی ناب را می توان دنبالهٔ نظریهٔ برونو (Bruno) دربارهٔ بیکران همچون «همرخدادِ اضداد» (coincidentia oppositorum) دانست، ایده ای که در اصل از نیکولاس کوزایی (Nicolas of Cusa) گرفته شده بود.

بدانیم. دوم آنکه، فلسفهٔ اساطیر و وحی وی تعلق به دوره ای داشت که ایده باوری متافیزیکی تمام زور خود را زده بود، و این فلسفه به نظر بسیاری نه تنها نتوانسته بود از بالای سر هیچ فلسفهٔ عقلی بپرد، بلکه از نظر پروراندن تاریخ دین در روزگاران بعدی نیز چندان ارزشی نداشت.

و اما، این فراموشی اگرچه فهمیدنی است اما جای دریغ نیز برای آن هست. و دست کم ازین جهت دریغ انگیز است که ممکن بود در جوار مطالعهٔ تاریخی و جامعه شناسیك و روانشناسیكِ نابِ آگاهی دینی در عالم اندیشه جایی نیز برای فلسفهٔ دین بازگذاشته شود. در اندیشهٔ شلینگ چندان به دنبال راه حل مسائل نباید گشت که به دنبال مایه های انگیزنده و الهام بخش و سرآغازهای اندیشهٔ مستقل. و چه بسا این سرشتِ تمامی فلسفه پردازی شلینگ باشد. ارزش آن پیش از هر چیز چه بسا در اندیشه انگیزی آن باشد. اما چنین اثری، البته، در کسانی دارد که با او از آغاز کمابیش هم اندیشه اند و دل به مسائلی می دهند که وی پیش می کشد. و اگر چنین همفکری و همدلی درمیان نباشد، جای شگفتی نیست اگر که بر نام او خط بکشند و او را شاعری بدانند که برای بیان بینش خویش از جهان رسانهٔ نادرستی را برگزیده است.

۶. نکته هایی دربارهٔ نفوذ شلینگ در برخی از اندیشه ورزان خویشاوند

در فصل پیشگفتار یادی از روابط شلینگ با جنبش رومانتیك و نمایندگان آن، یعنی ف. اشلگل، نوواليس، هولدرلين، و دیگران کردیم و سرآن ندارم که آن گفته ها را بازگویم یا دامنه دهم. اما در این بخشِ آخرین ازاین فصل جای آنست که دربارهٔ نفوذ شلینگ در برخی از اندیشه ورزان دیگر، چه در درون و چه در بیرون آلمان، سخنی گفته شود.

فلسفهٔ طبیعت شلینگ در لورنتس اوکن[42] (۱۷۷۹ـ۱۸۵۱) اثر گذاشت. اوکن، به ترتیب، استاد پزشکی در ینا، مونیخ، و زوریخ بود، اما سخت دلبستهٔ فلسفه بود و چند اثر فلسفی نیز چاپ کرد، مانند کتاب *دربارهٔ جهان*[43]، در ۱۸۰۸. به نظر وی، فلسفهٔ طبیعت نظریّه ای است دربارهٔ دگردیسی جاودانهٔ خدا به جهان. خدا کلیّت است و جهان ظهور جاودانهٔ خدا. یعنی، جهان آغازی نتواند داشت از آنجا که فرانمودِ اندیشهٔ الاهی است. و به همین دلیل پایانی نیز نتواند داشت. اما فرگشت[44] (تحول) می تواند داشت و دارد.

شلینگ اگرچه از برخی از اندیشه های اوکن در درس ـ گفتارهایش بهره گرفت، اما فلسفهٔ وی را چندان نپسندید. اوکن هم در برابر ازدنبال کردن اندیشه های شلینگ در فلسفهٔ دینیِ پسینش، سر باز زد.

نفوذ فلسفهٔ طبیعت شلینگ را در یوهان یوزف فن گورس[45] (۱۷۷۶ـ۱۸۴۸) نیز می بینیم که

42. Lorenz Oken 43. *Über das Universum* 44. evolution
45. Johann Joseph von Görres

فیلسوف کاتولیك مذهب برجسته ای بود در مونیخ.[۴۶] اما گورس بیشتر به نام متفکر دینی نامدار است. وی نخست تاحدودی به سیستم همانستیِ شلینگ، که وحدت وجودی است، گرایید و سپس فلسفهٔ خداباورانه ای بنیاد کرد که آن را در کتاب چهارجلدی *عرفان مسیحی*[47] (۱۸۳۶ـ۱۸۴۲) شرح کرده است. اگرچه او نیز، مانند شلینگ، سخت شیفتهٔ اندیشهٔ حکمت الاهی بود، به کوشش در زندگی سیاسی پرداخت و به مسئلهٔ رابطهٔ کلیسا و دولت دل بست.

گورس دیدگاهی را که سیستم همانستی شلینگ عرضه می کرد رها کرد، اما کارل گوستاو کاروس[48] (۱۷۸۹ـ ۱۸۶۰)، که پزشك و فیلسوف بود، تا پایان کار خویش از وحدت وجود دفاع می کرد. اندیشهٔ وی به خاطر کتابی که دربارهٔ روان نوشته است (۱۸۴۶) از اهمیتی برخوردار است، زیرا درآن چنین نظر می دهد که کلید فهم زندگی آگاهانه در قلمرو ناآگاهی است.

واما درمورد فرانتس فن بادر[49] (۱۷۶۵ـ۱۸۴۱)، که مانند گورس در مونیخ از اندیشه ورزان و نویسندگان برجستهٔ حلقهٔ کاتولیك بود، می بینیم که هم از شلینگ اثر پذیرفته و هم در وی اثر نهاده است. زیرا بادر بود که شلینگ را با نوشته های یاکوب بومه آشنا کرد و بدینسان وی را در تعیین جهت فکر خویش یاری کرد.

بادر بر آن بود که فلسفه ازروزگار فرنسیس بیکن ودکارت هرچه بیشتر ازدین جدا شده است، حال آنکه بنیاد فلسفهٔ راستین می باید بردین باشد و برای پرداختن فلسفهٔ خویش به اندیشه ورزانی چون اکارت[50] و بومه روی آورد. [به نظر وی] ما می توانیم درخدا دواصل زَبَرین و زیرین را ازهم بازشناسیم، واگرچه جهان محسوس را می باید خودـ نمایانگریِ الاهی دانست، با اینهمه نمایندهٔ **هبوط** است. وباز، همانگونه که درخدا اصل زبرین بر اصل زیرین، یا نور بر ظلمت، چیرگی جاودانه دارد، در انسان نیز می باید فرایندی ازروحانی شدن درکار باشد تا جهان ازاین راه به خدا بازگردد. آشکار است که بادر و شلینگ جانهای خویشاوندی هستند که از یك آبشخور معنوی آب می خورند.

نوشته های اجتماعی و سیاسی بادر نیز خالی از لطف نیست. وی در آنها به ستیز با نظریه ای برخاست که **دولت** را دستاورد یك پیمان یا قرارداد اجتماعی میان افراد می داند. بعکس، [به نظر وی] **دولت** نهادی است طبیعی بدین معنا که بنیاد آن برطبع بشر است واز آن سرچشمه می گیرد: **دولت** حاصل یك قرارداد نیست. بادر همچنین سخت براین برداشت می تازد که **دولت** را قدرت فرمانفرمای[51] نهایی می داند. فرمانفرمای نهایی جز خدا نیست، واحترام به خدا وقانونِ اخلاقیِ جهانروا[52]، همراه با احترام به شخص انسان در مقام انگارهٔ خدا، تنها پناهگاه حقیقی در برابر

---

۴۶. نفوذ شلینگ در جنوب آلمان بیشتر بود تا درشمال آن.

47. *Christliche Mystik* 48. Carus 49. Baader 50. Eckhart 51. sovereign power 52. universal

حکومت خودکامه است. اگر این پناهگاهها ازیاد برود، خودکامگی و نابردباریِ حکومت ازپی خواهد آمد، خواه فرمانفرمایی را به دست شاه بدانیم خواه به دست مردم. بادر در برابر قدرتِ خداناباورانه یا گیتیانه[۵۳] (دنیوی) دولت، آرمان دولت مسیحی را قرارمی‌دهد. بر تمرکز قدرت، که ویژگی دولت ملی گیتیانه یا خداناباورانه است و به بیدادگری در داخل و جنگ در خارج می‌انجامد، تنها هنگامی می‌توان چیره شد که دین و اخلاق در تمامی جامعه رخنه کند.

کارل کریستیان فریدریش کراوزه[۵۴] (۱۷۸۱-۱۸۳۲) را نمی‌توان شاگرد شلینگ دانست. زیرا وی خود را جانشین راستین معنوی کانت می‌شمرد و روابط وی با شلینگ، در دوره‌ای که شلینگ در مونیخ بود، چندان دوستانه نبود. با اینهمه، همیشه می‌گفت که راه دستیافت به فلسفهٔ وی می‌باید ازطریق شلینگ باشد و برخی از اندیشه‌های وی با اندیشه‌های شلینگ خویشاوند است. کراوزه برآن بود که تن از آنِ سپهر طبیعت است، حال آنکه روح یا **من** از آنِ سپهر روحانی، از آنِ قلمرو «عقل» است. در این ایده پژواکی از آن جدایی که کانت میان سپهرهای پدیدار و عقل-بنیاد (نومنال) می‌نهاد، به گوش می‌خورد. اما کراوزه چنین استدلال می‌کرد که روح و طبیعت، اگرچه ازیکدیگر جدا و به یك معنا متضادند، در یکدیگر اثر می‌گذارند و ما می‌باید بنیاد هر دو را در یك گوهر کامل، یعنی در خدا یا **مطلق**، بجوییم. کراوزه همچنین یك نظام «همنهاد»[۵۵] بنیاد کرد که ازخدا یا **مطلق** سرچشمه می‌گیرد. و به گوهرهای شاخه گرفته از آنها، یعنی **روح** و **طبیعت**، و از آنجا به چیزهای کرانمند می‌رسد. وی تأکید می‌کرد که غایت تاریخ یگانگی تمامی بشریت است و پس از آنکه از دستیابی به این هدف از راه [انجمن] فراماسونری نومید شد، مانیفستی منتشر کرد و «جامعهٔ انسانیت»[۵۶] را بنا کرد. فلسفهٔ وی در آلمان درسایهٔ سیستمهای سه فیلسوف بزرگِ ایده‌باور درخششی نکرد، اما با شگفتی باید گفت که در اسپانیا نفوذ گسترده‌ای داشت و «کراوزیسم» درآنجا به صورت دستگاه اندیشهٔ همه‌گیر درآمد.

در روسیّه نفوذ شلینگ در گروه پان اسلاوها بود، حال آنکه هواداران غربی شدن بیشتر ازهگل اثر پذیرفتند. برای مثال، در اوایل سدهٔ نوزدهم فلسفهٔ طبیعت شلینگ را م. گ. پاولوف (۱۷۷۳-۱۸۴۰) در مسکو دنبال کرد، حال آنکه اندیشهٔ دینی پسینِ شلینگ در فیلسوف نامدار روس ولادیمیر سولوویف[۵۷] (۱۸۵۳-۱۹۰۰) اثر گذاشت؛ اگرچه نمی‌توان گفت که سولوویف مرید شلینگ بوده است. گذشته از آنکه وی ازدیگر اندیشه‌ورزان غیر روس نیز اثر پذیرفت، خود فیلسوفی اصیل بود و «مرید» هیچکس نبود. اما در گرایش به تفکّر حکمت الاهی[۵۸] نزدیکی معنوی بسیار با شلینگ نشان می‌دهد و برخی از جنبه‌های اندیشهٔ او که سخت دینی است، با

53. secular 54. Krause 55. synthetic 56. Menschheitsbund 57. Soloviev

۵۸. سولوویف با ایدهٔ خرد (wisdom) یا سوفیا (sophia)، چنانکه در کتاب مقدس و همچنین در نوشته‌های بومه دیده می‌شود، بسیارسروکله زده است.

دیدگاههای فیلسوف آلمانی بسیار همانند است.

نفوذ شلینگ در بریتانیا چندان نبود. کولریج[۵۹] شاعر در *زندگینامهٔ ادبی*[۶۰] خویش اشاره می کند که وی میان فلسفهٔ طبیعت شلینگ و سیستم ایده باوری برین با بسیاری از آنچه وی برای خویش ساخته وپرداخته «هم آیندیِ[۶۱] خوشی» یافته است. وی ستایشگر شلینگ است، اما در برابر او فیشته را به چیزی نمی گیرد و او را مسخره می کند. اما نمی توان گفت که فیلسوفان حرفه ای در این کشور هیچ شور و شوقی برای شلینگ نشان داده اند.

چندی پیش دوباره توجهی به فلسفهٔ دین شلینگ پیدا شد و اندیشه‌های وی از جمله مایهٔ پرورش اندیشهٔ یزدانشناس (تئولوگ) پروتستان پل تیلیش[۶۲] شد و برخی نیز، به رغم دید کی یرکه گور نسبت به شلینگ، در فرقی که شلینگ میان فلسفهٔ منفی ومثبت می گذارد و تأکیدی که بر آزادی و تکیه ای که بر وجود (اگزیستانس) می کند، زمینهٔ برخی ازمباحث اگزیستانسیالیسم را دیده اند. اما این برداشت اگرچه خالی از حجّت نیست، اما شوق به کشف زمینه های اندیشه های پسین در ذهنهای درخشان پیشین نمی باید چشم ما را بر فرقهای بزرگ جوّ اندیشه میان جنبشهای ایده باوری و اگزیستانسیالیسم ببندد. باری، شلینگ بیش از همه شاید بدان دلیل بر سر زبانهاست که مطلقِ ناشخصیِ ایده باوری متافیزیکی را به خدای شخص واری بدل کرد که خود را بر وجدان دینی آشکار می کند.

59. Coleridge 60. *Biographia Literaria* 61. coincidence 62. Paul Tillich

فصل ۸

اشلایرماخر

۱. زندگی و نوشته‌ها

سه ایده باور بزرگ آلمانی که با مسئلهٔ مطلق و رابطهٔ [وجود] بیکران و کرانمند و با زندگانی روح سروکار داشتند، بطبع به دین همچون فرانمودی از رابطهٔ روح کرانمند با حقیقت الاهی می نگریستند. و از آنجا که هر سه استاد فلسفه بودند و سازندگان سیستمهای فلسفی، طبیعی بود که دین را در پرتو اصول اساسی این سیستمها تفسیر کنند. بدینسان، فیشته، برحسب روح ایده باوری اخلاقیش گرایش به فروکاستن دین به اخلاقیات داشت، حال آنکه هگل آن را صورتی از دانش می شناخت. حتا شلینگ که اندیشه اش، چنانکه دیدیم، رفته-رفته به یك فلسفهٔ آگاهی دینی بدل شد و بر نیاز انسان به خدای شخص وار تکیه می کرد، گرایش بدان داشت که شکوفایی آگاهی دینی را شکوفایی مرتبهٔ عالیتری از دانش بداند. اما، نزد اشلایرماخر، از دیدگاه یك یزدانشناس[1] و واعظ، رهیافت دیگری به فلسفهٔ دین می یابیم. این مرد سخت دلبستهٔ فلسفه بود اما نقش پرورش دینی هرگز از ذهنش زدوده نشد و بر آن بود که می باید آگاهی دینی از سویی و علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) و علم اخلاق را از سوی دیگر بروشنی از هم جدا کرد.

فریدریش دانیل ارنست اشلایرماخر[2] در ۲۱ نوامبر ۱۷۶۸ در برسلو[3] زاده شد. پدر و مادرش وی را نزد «انجمن برادری مراویا»[4] به دبستان سپردند. با آنکه ایمان به برخی از بنیانهای اعتقادی مسیحی را از دست داد، برای مطالعهٔ یزدانشناسی (تئولوژی) به هاله[5] روانه شد، اگرچه در دو سال نخست در دانشگاه بیش از آنکه به یزدانشناسی بپردازد به اسپینوزا و کانت دل بست. در ۱۷۹۰ در برلین امتحان داد و در خانواده ای معلم سرخانه شد. از ۱۷۹۴ تا پایان ۱۷۹۵ در لندسبرگ[6] نزدیك فرانکفورت و از ۱۷۹۶ تا ۱۸۰۲ در برلین مقام کلیسایی داشت.

در این دوران زندگی در برلین بود که اشلایرماخر با حلقهٔ رومانتیکها، بویژه با فریدریش

---

1. theologian 2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
3. Breslau 4. Moravian Brotherhood 5. Halle 6. Landsberg

اشلگل، آشنا شد و مانند همهٔ رومانتیکها به «کلیّت» دل بست و سخت شیفتهٔ اسپینوزا گشت. درعین حال، از نوجوانی کششی به سوی این نظریهٔ افلاطونی داشت که جهان همانا تصویری است پدیدار ازسپهرِ مثالیِ وجود حقیقی. وطبیعتِ اسپینوزا را همان حقیقتی می شمرد که خود را درجهان پدیدار نمودارمی کند. اما این ستایشگر اسپینوزا ناگزیر ازآن بود که نگرش فلسفی خود را با دینی که مأمور آموزش آن بود، آشتی دهد. و این کار را نه تنها برای آسوده کردن وجدان حرفه ای خویش در مقام یك کشیش پروتستان، بل از آنرو می کرد که براستی اهل دین بود و، چنانکه اشاره کردیم، نقش ناستردنی دینداریِ خانواده و نخستین آموزگارانش را برجبین داشت. پس می بایست درباب چارچوب عقلیِ آگاهی دینی، آنچنانکه خود گمان می کرد، اندیشه ای بکند. پس در ۱۷۹۹ *گفتارهایی دربارهٔ دین*[7] را منتشر کرد ودرچاپهای بعدی چندبار درآن بازنگری کرد.

در پی آن در ۱۸۰۰ *تك گفتارها*[8] را منتشر کرد ودرآن به مسئلهٔ رابطهٔ فرد وجامعه پرداخت و سپس در ۱۸۰۱ نخستین مجموعهٔ وعظهای خویش را. اما، اشلایرماخر، بخلاف آنچه معمولا گمان کرده اند، یك یزدانشناس (تئولوگ) خشك اندیش پروتستان نبود، ودر سالهای ۱۸۰۲ـ۱۸۰۴ از کار کناره گیری کرد. در ۱۸۰۳ *طرح یك سنجشگریِ آموزه های اخلاقی تاکنون*[9] را منتشر کرد. همچنین به ترجمهٔ گفت وگوهای افلاطون پرداخت وبرآنها پیشگفتارها و یادداشت هایی افزود، که بخش نخست آن در ۱۸۰۴ وبخش دوم در ۱۸۰۹ وبخش سوم در ۱۸۲۸ به چاپ رسید.

در ۱۸۰۴ کرسی استادی در دانشگاه هاله را پذیرفت وهنگامی که ناپلئون [درلشکر کشی به آلمان] آن دانشگاه را بست، درهمان شهر به عنوان واعظ ماند. اما در ۱۸۰۷ به برلین بازگشت وبه شرکت در زندگی سیاسی و همکاری در بنیانگذاری دانشگاه تازه پرداخت. در ۱۸۱۰ به استادی یزدانشناسی (تئولوژی) درآن دانشگاه برگماشته شدوتا پایان زندگی در ۱۸۳۴ دراین مقام بود. در ۱۸۲۱ـ۱۸۲۲ کتاب دین مسیحی بربنیاد *اصول کلیسای انجیلی*[10] را منتشر کرد که در ۱۸۳۰ـ۱۸۳۱ ویرایش دیگری ازآن به چاپ رسید. همچنین مجموعه های دیگری ازموعظه ها را منتشر کرد. درس ـ گفتارهای وی در دانشگاه که نه تنها زمینهٔ یزدانشناسی که مایه های فلسفی و آموزش و پرورشی را نیز دربرمی گرفت، پس از مرگش منتشر شد.

---

7. *Reden über die Religion*   8. *Monologen*

9. *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*

10. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*

۲. تجربهٔ اساسی دینی و تفسیر آن

اشلایرماخر بر آنست که اندیشه و هستی همبسته اند. اما اندیشه را از دو راه می توان به هستی پیوست. در وهلهٔ نخست اندیشه می تواند خود را با هستی همسان کند، چنانکه در دانش علمی یا نظری می بینیم. و آن هستیی که با تمامیتِ مفهومها و حکمهای ما مطابقت دارد، **طبیعت** نامیده می شود. در وهلهٔ دوم اندیشه می تواند در پی آن باشد که هستی را با خود همسان کند. حقیقت این همسانی درآن اندیشه ای سنجیده می شود که در بنیادِ کوشش اخلاقی ما قرار دارد. زیرا از راه کردار اخلاقی ما در پی آنیم که آرمانها و هدفهای اخلاقی خود را واقعیت بخشیم و بدینسان درآن می کوشیم که هستی را با ایده های خود همسان کنیم نه بعکس. «اندیشه ای که در پی دانش است خود را به هستیی پیش انگاری شده می پیوندد؛ اما اندیشه ای که در بُن کردارهای ما قرار دارد خود را به هستیی می پیوندد که از راه ما می باید در وجود آید.» و تمامیت آنچه خود را در کردارِ رهبری شده با اندیشه فرا می نماید، روح نامیده می شود.

اکنون، دست کم در نخستین برخورد، با یك دوگانگی روبرو هستیم. از سویی **طبیعت** را داریم وازسوی دیگر روح را. اگرچه روح و**طبیعت**، اندیشه وهستی، عین وذهن، برای اندیشهٔ مفهومی مفهومهایی جداگانه وناهمگونند—زیرا که این اندیشه توانایی برگذشتن ازجداگانگیها و تضادها را ندارد— با اینهمه این دوگانگی مطلق نیست. حقیقت غایی همانا همانستیِ روح و **طبیعت** در **جهان یا خدا** است. اندیشهٔ مفهومی ازدرك این همانستی ناتوان است. اما این همانستی را می توان حس کرد. اشلایرماخر این حس را با خودآگاهی پیوند می دهد. در حقیقت، آنچه همانستیِ من را در خلال گوناگونی لحظه ها و مراحلش درك می کند خودآگاهیِ باریك اندیشانه نیست، بلکه در بنیادِخودآگاهی باریك اندیشانه «خودآگاهی بی واسطه» ای قرار دارد «که با احساس یکی است.» به سخن دیگر، احساسِ بنیادیِ بی میانجیی هست که جداگانگیها و تضادهای اندیشهٔ مفهومی هنوز درآن مرتبه پدیدارنشده است وما می توانیم ازآن به نام درونیافت (شهود) یاد کنیم. واگرچه این نام را برآن می نهیم باید بدانیم که این یك شهود روشن عقلی نیست. بلکه، باصطلاح، بنیاد احساسیِ خودآگاهی است واز خودآگاهی جدایی ناپذیر است. یعنی خود ازهیچ شهود عقلی از تمامیّت الاهی همچون موضوع مستقیم یا تنها موضوع شناخت (اُبژه) بهره ور نیست، بلکه خود را متکی به آن تمامیّتی حس می کند که از تمامی تضادها برمی گذرد.

این احساس اتکا[11] «وجه مذهبی» خودآگاهی است: ودرواقع «همان احساس مذهبی» است. زیرا که گوهر دین «نه اندیشه است نه عمل، که شهود و احساس است. [دین] در پی **شهود جهان** است....» و**جهان**، به معنایی که اشلایرماخر به کار می برد، حقیقت بیکران الاهی است. ازینرو، دین، در نظر وی، بگوهر یا در اساس، همانا احساس اتکا به بیکرانه است.

11. Abhängigkeitsgefühl

بدینسان ضرورت جداکردن دین از سویی و علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق از سوی دیگر به روشنی دیده می شود. البته، موضوع علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق با «دین یکی است، یعنی جهان و رابطهٔ انسان با آن.» اما رهیافتهاشان به موضوع از بُن ناهمگون است. اشلایرماخر با اشارهٔ آشکار به ایده باوری فیشته می گوید، علم مابعدالطبیعه «حقیقت جهان وقوانین آن را ازخود به هم می بافد.» علم اخلاق «از درون نهاد انسان و رابطهٔ او با جهان نظامی از وظایف پدید می آورد که کردارهایی را فرمان می دهد یا از آنها بازمی دارد....» اما سروکار دین نه با استنتاج متافیزیکی است نه با آنکه جهان را برای برکشیدن قانون تعیین وظایف به کار گیرد. دین نه دانش است نه اخلاق: احساس است.

بنابراین، می توانیم گفت که اشلایرماخر از آن گرایشی که دین را به اخلاق فرومی کاهد، و کانت و فیشته رهنمون به آن بوده اند، روی می گرداند، همانگونه که با هر کوششی که بخواهد گوهر دین را صورتی از دانش نظری بداند، مخالف است و همان راه یاکوبی را می رود که بنیاد ایمان را در احساس می داند. اما میان اشلایرماخر و یاکوبی فرق مهمی هست، و آن اینکه یاکوبی بنیاد تمامی دانش را بر ایمان می گذارد، حال آنکه اشلایرماخر خواهان آنست که میان دانش نظری و ایمان دینی فرق گذاشته شود و بنیاد خاص ایمان دینی را در احساس می داند. می توانیم افزود که آگاهی دینی نزد اشلایرماخر اگرچه به آگاهیِ حسّانی (استتیك) نزدیکتر است تا به دانش نظری، اما آن احساسی که آگاهی دینی بر آن تکیه دارد، یعنی احساس اتکا به بیکرانه، خاص خود آنست. بدینسان اشلایرماخر از آن گرایشی که رومانتیکها به درآمیختنِ آگاهی دینی با آگاهی حسّانی (استتیك) داشتند، می پرهیزد.

ازآنچه گذشت نباید چنین نتیجه گرفت که در نظر اشلایرماخر میان دین از سویی و علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق از سوی دیگر هیچ رابطه ای وجود ندارد. بعکس، به معنایی هم علم مابعدالطبیعه و هم علم اخلاق به دین نیازمندند. اگر شهود بنیادی دینی از تمامیّت بیکران درمیان نمی بود علم مابعدالطبیعه جز ساختمان پادرهوای مفهومیِ صرف چیزی نمی بود؛ و علم اخلاق بدون دین تصوّری بس نارسا از انسان می داشت. زیرا ازدیدگاه اخلاقیِ صرف انسان سرور آزاد و مختار سرنوشت خویش می نماید، حال آنکه شهود دینی اتکای او را به تمامیتِ بیکرانه، به خدا، پدیدار می کند.

و اما، هنگامی که اشلایرماخر می گوید که پایهٔ ایمان دینی احساس اتکا به بیکرانه است، کلمهٔ «احساس» را البته می باید بدین معنا گرفت که این آگاهی به اتکا، آگاهی بی میانجی است نه آنکه هیچگونه عمل عقلی را درآن دست اندرکار نداند. زیرا، چنانکه دیدیم، وی همچنین از «شهود» نیز سخن می گوید. اما مراد وی ازشهود درك خدا همچون یك موضوع روشن نزد ادراك نیست، بلکه آگاهی به خودی است که دراساس، به معنایی نامعین ومفهومی ناشده[12]، برهستی بیکران اتکادارد.

12. unconceptualized

ازینرو، احساس اتکا نیازمند تفسیر در ساحت [اندیشهٔ] مفهومی است و این کاری است بر عهدهٔ یزدانشناسی فلسفی. البته، از این نکته نمی توان گذشت که شرح اشلایرماخر از تجربهٔ بنیادی دینی خود آشکارا از گونه ای تفسیر خالی نیست. زیرا با روی گردان شدن از اخلاق باوریِ[13] کانت و اندیشه های متافیزیکی فیشته و با الهام گرفتن از اِندیشهٔ «اسپینوزا، آن مقدس مطرود» است که وی آنچه را که احساس می شود **خود** بر آن اتکا دارد با تمامیّت بیکران، یعنی با **جهانِ** خدایی، یکی می کند. «دین احساس و ذوق برای بیکرانه است»؛ و در مورد اسپینوزا می توانیم گفت که «بیکرانه برای او هم آغاز و هم انجام بود؛ **جهان** تنها عشق وعشق جاودانهٔ وی بود....» بدینسان، آن احساس اتکای بنیادیِ دینی نخست همانگونه که از اسپینوزا الهام گرفته شده است شرح داده می شود، آنهم از اسپینوزایی رومانتیك مآب. درعین حال، دربارهٔ نفوذ اسپینوزا [در اشلایرماخر] نمی باید گزافه گویی کرد. زیرا درحالی که اسپینوزا «عشق عقلی به خدا» را بر قلهٔ تعالی ذهن می نشاند، اشلایرماخر احساس اتکا بر بیکرانه را در بنیاد بینش دینی از جهان می نهد. واین پرسش پیش می آید که ما چگونه می توانیم به این آگاهی بی میانجی از اتکا بیندیشیم یا آن را تصور کنیم؟

و اما همینجا مشکلی پیش می آید و آن اینکه احساس بنیادی دینی احساس اتکا به بیکرانه ای است که هیچ تضادی در آن راه ندارد و تمامیّتی است یکی با خود، اما اندیشهٔ مفهومی بی درنگ جداگانگیها و تضادها را پیش می آورد: ویگانگی بیکران را به ایده های خدا و جهان بخش می کند و **جهان** را تمامیّت همهٔ تضادها و ناهمگونیها می انگارد، حال آنکه خدا یگانگی ساده ای انگاشته می شود که نفی تمامی تضادها و جداگانگیهاست.

از آنجا که اندیشهٔ مفهومی نمی تواند از جداگانگیی که ناگزیر پدید می آورد بکلی بگذرد، می باید خدا و جهان را همبسته انگارد. یعنی، رابطهٔ میان خدا و جهان را رابطهٔ دربرداشتگیِ دوسویه[14] انگارد و نه فقط حضور آندودر جوار یکدیگر و نه حتا رابطهٔ اتکای یکسویه، یعنی اتکای جهان به خدا. «نه بی جهان خدایی هست، نه بی خدا جهانی.» درعین حال، این دوایده، یعنی خدا و جهان، را نباید یکی کرد: «پس نه یکی کردن کامل دوایده ــ نه جدا کردن کامل آنها.» به سخن دیگر، از آنجا که اندیشهٔ مفهومی ناگزیر **عالم** را از راه این دو ایده درك می کند، نمی باید آنها را درهم آمیزد. یگانگی **عالم** وجود را می باید ازجهت همبستگی این دوایده تصوّر کرد نه یکی کردن آندو.

درنگاه نخستین دست کم ازاین گفته چنین بر می آید که نزد اشلایرماخر جداگانگی میان خدا و جهان تنها نزد اندیشهٔ انسانی وجود دارد و در حقیقت جداگانگیی در میان نیست. اما، در واقع، اشلایرماخر خواهان پرهیز ازفروکاستن جهان به خدا و فروکاستن خدا به جهان است. [زیرا] از

---

13. moralism 14. mutual implication

سو یی نظر یهٔ نیست انگاریِ جهان[15] که هیچ واقعیتی بر ای وجود کر انمند نمی شناسد به آگاهی بنیادی دینی پایبند نیست. زیر ا نظر یه ای که چیزی بر جا نمی گذارد که بتوان آن را دارای اتکا دانست، ناگزیر از آگاهی دینی نیز نمی تو اند بر داشت درستی داشته باشد. از سو ی دیگر، یکی کردن سادهٔ خدا با دستگاه زمانی-مکانیِ چیزهای کر انمند نیز جایی بر ای یگانگی یکپارچهٔ بنیادین بازنمی گذارد. بنابر این، جداکردن خدا و جهان از یکدیگر دراندیشهٔ مفهومی می باید نشان‌دهندهٔ چیزی بیش از یك کم و کاستی درآن باشد. البته، اندیشهٔ مفهومی هر گز نمی تو اند به فهم کاملی از تمامیّت، یعنی از عالمِ خدایی، بر سد. اما می تو اند گر ایش خود را به جدا کردن کامل ایده های خدا و جهان اصلاح کند و می باید چنین کند و راه آن درك همبستگی آندو و دیدن اینست که جهان به خدا همچو ن پی آیند به پیش آیند اتکا دارد و جهان خود ـ نمایانگر یِ ضر وریِ یك یگانگی یکپارچه است و یا، به اصطلاح اسپینو زا، نسبت آندو به یکدیگر همان نسبت «طبیعتِ طبع پذیر» به «طبیعت طبع بخش» است. این بهتر ین کاری است که از اندیشهٔ مفهومی بر می آید، یعنی پر هیز از جداکردن کامل و یکی کردن کامل. حقیقت الاهی در ذات خو یش از دستر س مفهومهای ما بدور است.

وجه بر استی جالب و ستر گ فلسفهٔ دین اشلایر ماخر آنست که فلسفهٔ دین بر ای وی بیان یك تجر بهٔ اساسی دینی است. وی در گزارش [ماهیت] این تجر به، البته، زیر نفوذ اسپینو زا است و، همچو ن اسپینو زا، بر آنست که خدا دور از دستر س تمامی مقولات بشر ی است. از آنجا که خدا یگانگیِ بی ضدّ وندّ است، هیچیك از مقولات اندیشهٔ بشر ی، مانند مقولهٔ شخصیت، را بر استی بر وی نمیِ تو ان نهاد. زیر ا این مقولات همه در بندِ محدودیّتند. در عین حال، خدا را می باید نه گوهر ایستا که زندگانی بیکر انی دانست که خود را ناگزیر در جهان پدیدار می کند. ازاین جهت اشلایر ماخر به فلسفهٔ پسین فیشته نزدیکتر است تا به سیستم اسپینو زا، در حالی که نظر یهٔ خدا یا مطلق همچو ن یگانگی یکپارچه با خود، که جهان، همچو ن پی آیند به پیش آیند به آن اتکا دارد، به اندیشه های شلینگ همانند است. اما مذهب گنوسیِ[16] پسینِ شلینگ چندان خوشایند اشلایرماخر نمی تو انست بوده باشد. دین نزد اشلایر ماخر همانا عبارتست از احساس بنیادی اتکا به بیکر ان. کار آن کارِ دل است نه فهم، کار ایمان است نه دانش.

۳. زندگی اخلاقی و دینی انسان

اشلایر ماخر، اگر چه از نسبت دادن شخصیت به خدا جز به معنایِ نمادین آن سر باز می زد، اما بر ارزش شخصیت فردی، هنگامی که انسانها را در مقام عامل اخلاقي درنظر می گرفت، تأکید فر اوان داشت. تمامیّت، یا عالم، در حقیقتِ در ذات تمامی افر اد کر انمند حضو ر دارد. و به این

15. acosmism 16. gnosticism

دلیل، خودپرستی محض، از جمله خداگونه انگاشتنِ یك نفس کرانمند، چه بسا آرمانی اخلاقی برای انسان نتواند بود. در عین حال، هر فرد نمودگارِ خاصی از خداست و توانمندیهای ویژه و ویژگیهای خویش را دارد. پس وظیفهٔ اوست که توانمندیهای فردی خود را شکوفا کند و هدف آموزش و پرورش می باید ساختن شخصیتهای فردیِ کمال یافته و ترازمند باشد. انسان در خویش روح و **طبیعت** را به هم می آمیزد، و برای کمال اخلاقی وی می باید ایندو با یکدیگر هماهنگ شوند. از دیدگاه متافیزیکی روح و **طبیعت** سرانجام یکی هستند. ازینرو، اگر، برای مثال، عقل و انگیختار طبیعی را چنان از یکدیگر جدابدانیم که اخلاق را نادیده گرفتنِ تمامی انگیختارهای طبیعی یا ستیزیدن با آنها بشماریم، شخصیت انسانی چنانکه باید نخواهد بالید. آرمان اخلاقی نه ستیزیدن [با انگیختارهای نفسانی] که هماهنگ ساختن ویکپارچه کردن است. به سخن دیگر، اشلایرماخر با اخلاق خشك کانتی و گرایش وی به اینکه عقل و میل طبیعی یا انگیختار [نفسانی] را ضدهم بداند چندان همدلی ندارد. اگر خدا، باصطلاح، نفی مثبتِ همهٔ ناهمگونیها و تضادها باشد، پس رسالت اخلاقی انسان آنست که با هماهنگ کردن عقل با اراده و انگیختار [نفسانی] درشخصیتی یکپارچه، فرانمودی از این فطرت خدایی در صورت کرانمند خود باشد.

اگرچه اشلایرماخر بر شکوفایی شخصیت فردی تأکید می کند، همچنین تأکید می کند که فرد و جامعه مفاهیمی متضاد نیستند. زیرا فردیت «تنها در رابطه با دیگران وجود دارد.» از سویی، آنچه مایهٔ بی همتاییِ یك انسان و بازشناختنِ او از دیگر مردمان است، در جامعهٔ انسانی است که پدید می آید. از سویِ دیگر، جامعه، که اجتماعی است از افراد جداگانه، ناهمگونیهای فردی را نیز دربردارد. پس فرد و جامعه دربردارندهٔ یکدیگرند. و نه تنها شکوفا کردن توانمندیهای فردی که احترام به شخصیت دیگران نیز لازمهٔ نمایاندن یا شکوفاندن خویش است. به عبارت دیگر، هر انسانی یك رسالت اخلاقی یگانه برعهده دارد، اما این رسالت تنها در درون جامعه به انجام می رسد، یعنی به دست انسان در مقام عضو جامعه.

اگر بپرسند که رابطهٔ اخلاقی که فیلسوف طرح می کند با اخلاق خاص مسیحیّت چیست، پاسخ آنست که برونهٔ (صورت) آنها گوناگون است اما درونهٔ آنها یکی است. درونهٔ اخلاق مسیحی نمی تواند با درونهٔ اخلاق «فلسفی» در تضاد باشد، اما برونهٔ خاصّ خود را دارد و فراهم آورندهٔ آن برونه، آن عناصری از آگاهی مسیحی است که آن را از آگاهی دینی بطور کلی، جدا می کند. و نکتهٔ ویژه در آگاهی مسیحی آنست که «هرگونه اتحاد با خدا را وابسته به عمل نجات بخشانهٔ مسیح می داند.»

نگرهٔ اشلایرماخر نسبت به دینهای تاریخی تا حدودی پیچیده است. از سویی این اندیشه را نمی پذیرد که یك دین فطری جهانی می باید جانشین دینهای تاریخی شود. زیرا تنها دین تاریخی است که وجود دارد و «دین فطری» افسانه است. از سوی دیگر، اشلایرماخر در سلسلهٔ دینهای

تاریخی کشف گام به گامِ آرمانی را می بیند که به تمامی بدان دست نمی توان یافت. اصول جزمی (دُگم ها) به یك معنا ضروری هستند، یعنی بیان مشخص نمادینی از آگاهی دینی اند. اما اینها خود می توانند بندهایی شوند که روح را از جنبش آزادانه بازدارند. یك دین تاریخی مانند مسیحیت از یك نبوغ دینی، همانند نبوغ هنری، سرچشمه می گیرد و برانگیخته می شود، ودوام زندگی خودرا مدیون غوطه ورشدن هوادارانش در روحِ این نبوغ ودرآن جنبش حیاتی است که از او سرچشمه می گیرد نه با درست انگاشتنِ دسته ای از اصول جزمی. البته با گذشت زمان اشلایرماخر بر ایدهٔ [اهمیت] کلیسا و بویژه ایمانِ مسیحی بیشتر تکیه کرد؛ اما، چنانکه گهگاه در باب وی گفته اند، همچنان یك یزدانشناس آزاداندیش ماند و از این جهت در محافل پروتستان آلمانی اثر فراوان گذاشت هرچند که با زنده شدن محافظه کاری پروتستان این گرایش دراین روزگار سخت به خطر افتاده است.

۴. اشاره های پایانی

هدف کوشش اشلایرماخر از گزارشِ آنچه خودآگاهی بنیادی دینی می نامید، بی گمان پروراندن یك فلسفهٔ سیستمدار و یك تمامیّت یکپارچهٔ فکری بود. اما نمی توان گفت که این فلسفه گرفتار فشار و کشاکش درونی نبود. اثر صورتِ رومانتیك مآبانهٔ اندیشه های اسپینوزا، یعنی کسی که شوری برای بیکرانه براو چیره بود، او را به سوی مذهب وحدت وجود می کشاند. در عین حال فطرتِ احساس یا شهود بنیادینی که او در پیِ گزارش آن بود، با یگانه انگاریِ[17] محض سازگار نبود وجداکردن خدا از جهان را می طلبید. زیرا بدون فرض کردن گونه ای جدایی چگونه می توان دربارهٔ خودِکرانمندی که از اتکای خویش به بیکرانه آگاه است سخن معناداری گفت؟ همچنین، جنبه های وحدت وجودی اندیشهٔ اشلایرماخر با پذیرش آزادی شخصی ناسازگار بود، حال آنکه درنظریهٔ اخلاقی ودرشرح روابط انسانها به ایدهٔ آزادی نیازداشت وآن را به کارمی برد. به عبارت دیگر، با تکیه برفرد در نظریه های مربوط به کردار اخلاقی و جامعه، عناصر وحدت وجودیِ مابعدالطبیعهٔ وی به کناری می‌رفت و هرگز کار به اینجا نمی‌رسید که **عالمِ** خدایی را در توتالیتاریسم سیاسی بجوید. بعکس، یکسره جدا از ایمانی که به **کلیسا** در مقام جامعه ای جدا از **دولت** داشت، برمفهوم «جامعهٔ آزاد» تکیه می کرد، یعنی سازمان اجتماعیی که امکان نمودِ نهادِ یگانهٔ هرشخصیت فردی را فراهم کند.

باری، تنها فلسفهٔ اشلایرماخر نیست که درگیر اینگونه کشاکشها بوده است، بلکه هر فلسفه ای که می کوشید ایدهٔ کلیّت الاهی را با آزادی شخصی و ایدهٔ یك همانستی غایی را با شناسایی کامل ارزش موجودِمشخصِ جزئیِ کرانمند درآمیزد، ناگزیر گرفتار همین دشواریها

17. monism

می شد. اما اشلایرماخر هرگز نمی توانست با گفتن اینکه کلّی تنها در جزئی ها و از راه آنهاست که وجود دارد، از زیر بار این دشواریها شانه خالی کند. زیرا عزم کرده بود که احساس اتکا به حقیقتی جز جهانِ زمان ـ مکانی را توجیه کند. می بایست چیزی «ورای» جهان وجود داشته باشد. با اینهمه جهان [برای وی] نمی توانست چیزی بیرون از خدا باشد. پس او نیز به همان جهتی که شلینگ رفته بود کشیده شد. شاید بتوان گفت که اشلایرماخر آگاهی ژرف شبه عارفانه ای از یکتایی داشت که خود را در بسیاران فرامی نماید و در بنیاد آنها قرار دارد، و این اساس فلسفهٔ وی است. اما دشواریها هنگامی پیش آمد که او کوشید به این آگاهی بیان نظری دهد. اما، انصاف باید داد که او خود اقرار می کرد که هیچ شرح نظری رسایی درین باره ممکن نیست. دین نه علم مابعدالطبیعه است نه اخلاقیات. علم یزدانشناسی (تئولوژی) نیز نمادین (سمبولیك) است. اشلایرماخر براستی با ایده باوران بزرگ پیوند نمایانی داشت، اما بی گمان [مانند آنان] عقل باور[18] نبود، بلکه دین نزد او عنصر اساسی زندگی معنوی انسان بود؛ و تأکید می کرد که بنیاد دین بر احساس شهودیِ بی میانجی نهاده شده است. این احساس اتکای مطلق، گویی خوراکی بود برای باریك اندیشیهای فلسفی وی. و البته، از این اندیشه به سادگی نمی توان گذشت و آن را پیشداوریِ دلخواهانهٔ مردی شمرد که به احساسهای دیندارانهٔ باطنی [خویش] معنایی کیهانی می بخشد که عقل از پذیرفتن آن سر باز می زند. زیرا بهرحال نمی توان از این نکته چشم پوشید که دست کم بخشی از مابعدالطبیعهٔ نظری بیان باریك اندیشانه ای است از آن درك اولیّه ای که از اتّکای بسیاران بر یکتا داریم، درکی که واژه ای بهتر از «شهود» برای بیان آن نداریم.

18. rationalist

فصل ۹

هگل
(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، بزرگترینِ ایده باوران آلمانی ویکی از برجسته ترین فیلسوفان باختر زمین، در ۲۷ اوت ۱۷۷۰ در اشتوتگارت به دنیا آمد.[۱] پدرش کارمند دولت بود. این فیلسوف آینده در سالهایی که در آموزشگاههای اشتوتگارت درس می‌خواند به هیچ روی از خود درخششی نشان نداد، اما در همین سالها بود که نخستین بار مزهٔ فرهنگ یونانی را چشید و بویژه شیفتهٔ نمایشنامه‌های سوفوکلس شد، و بالاتر از همه شیفتهٔ *آنتیگونه*[۲].

در ۱۷۸۸ دانشجوی «بنیاد یزدانشناسی پروتستان» در دانشگاه توبینگن شد و همانجا بود که با شلینگ و هولدرلین دوستی یافت. این گروه دوستان با هم نوشته‌های [ژان ـ ژاك] روسو را می‌خواندند و عاشق آرمانهای انقلاب فرانسه بودند. اما هگل در مدرسه هیچ نشان نمی‌داد که توانایی بی‌مانندی داشته باشد. هنگامی که در ۱۷۹۳ دانشگاه را ترك گفت، کارنامه‌اش اخلاق خوب و پیشرفت دانشش در زمینهٔ یزدانشناسی و زبانشناسی تاریخی (فیلولوژی) را گواهی می‌کرد، اما از چیرگی او در فلسفه نشانی نداشت. ذهن هگل مانند ذهن شلینگ زودرشد نبود بلکه به زمان نیاز داشت تا پخته شود. اما این تصویر یك روی دیگر نیز دارد. او از همان زمان به رابطهٔ میان فلسفه و یزدانشناسی (تئولوژی) چشم دوخته بود، اما قلم اندازها و یادداشتهایش را به استادانش نشان نداد، چرا که آنها به هیچ روی چشمگیر به نظر نمی‌آمدند و او بی‌گمان چندان دربارهٔ آنها قویدل نبود.

پس از ترك دانشگاه، آموزگار سرخانه شد، نخست در شهر برن در سوئیس (۱۷۹۳ـ۱۷۹۶) و

---

۱. این همان سالی بود که کانت رسالهٔ استادی خود را نوشت، همچنین زادسال هولدرلین درآلمان و بنتام و وردزورث (Wordsworth) در انگلیس بود.

2. *Antigone*

سپس در فرانکفورت (۱۷۹۷ـ۱۸۰۰). اگر چه در این سالها در زندگی وی هیچ حادثه ای رخ نداد، اما این سالها سالهای شکوفایی فلسفی وی بود. رساله هایی که در این سالها نوشت نخستین بار در ۱۹۰۷ به دست هرمان نول[3] با عنوان *نوشته های جوانی هگل دربارهٔ یزدانشناسی*[4] به چاپ رسید، که دربارهٔ مایهٔ آنها در بخش بعدی سخنی خواهیم گفت. البته، اگر جز این رساله ها چیزی از وی در دست نمی بود و خبری از آن دستگاه فلسفی که پس از آن پروراند نمی داشتیم، نمی توانستیم در یك تاریخ فلسفه جایی برای وی بازگذاریم. بدین معنا آن رساله ها چندان اهمیتی ندارند. اما هنگامی که در پرتو دانشمان از دستگاه اندیشهٔ پروردهٔ هگل به نوشته های نخستینِ وی بازپس می نگریم، در مسائلی که اندیشهٔ وی با آنها سر وکار دارد پیوستگیی می بینیم و بهتر درمی یابیم که وی چگونه به سیستم فلسفیش رسید و اندیشهٔ راهنمای وی چه بود. چنانکه گذشت، نوشته های نخستینِ وی را «یزدانشناسیك» شمرده اند. و درست است که هگل فیلسوف شد نه یزدانشناس (تئولوگ)، اما فلسفهٔ وی همواره نوعی یزدانشناسی بود، بدین معنا که جُستارمایهٔ آن، چنانکه خود تأکید می کرد، همان جُستارمایهٔ یزدانشناسی بود، یعنی [وجود] **مطلق** یا، به زبان دینی، خدا و رابطهٔ میان [وجود] کرانمند و بیکران.

در ۱۸۰۱ هگل در دانشگاه ینا شغلی به دست آورد و نخستین اثر چاپ شده اش، *فرق میان سیستمهای فلسفی فیشته و شلینگ*[5]، در همین سال منتشر شد. از این اثر چنین برمی آمد که وی از همه جهت مرید شلینگ است و این احساس با همکاری وی در ویرایش *مجلهٔ سنجشگرانهٔ فلسفه* (۱۸۰۲ـ۱۸۰۳) با شلینگ بیشتر شد. اما درس ـ گفتارهای هگل در ینا، که در سدهٔ کنونی به چاپ رسیده است، نشان می دهد که وی از همان زمان دست اندرکار پرداختنِ وضع فکری مستقلی برای خویش بود و جدایی وی از شلینگ با انتشار نخستین اثر بزرگ وی، *پدیدارشناسی روح*[6]، که در ۱۸۰۷ از چاپ بیرون آمد، آشکار شد. در بخش پنجم از این فصل بیشتر به این کتاب برجسته خواهیم پرداخت.

پس از «جنگ ینا» [به دنبال حملهٔ ناپلئون] که به بسته شدن دانشگاه انجامید، هگل دچار بی نوایی شد و از ۱۸۰۷ تا ۱۸۰۸ سردبیر روزنامه ای در بامبرگ بود. سپس مدیر دبیرستانی در نورمبرگ شد و تا ۱۸۱۶ بر سر این کار بود. (در ۱۸۱۱ همسر گرفت.). هگل در مقام مدیر مدرسه بر برنامهٔ مطالعات کلاسیك (یعنی زبان و ادبیات یونان وروم) افزود، بی آنکه، بخلاف آنچه گفته اند، به سواد دانش آموزان درزمینهٔ زبان مادری زیانی برسد. به شاگردان مقدمات فلسفه نیز درس می داد، اما این را گویا بیشتر برای خشنودی خاطر ولی نعمتش نیتهامر[7] می کرد تا شوق خویش به

---

3. Hermann Nohl 4. *Hegels theologische Jugendschriften*
5. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*
6. *Die Phänomenologie des Geistes* 7. Niethammer

گنجاندن فلسفه در برنامهٔ درسی دبیرستان. ومی توان تصور کرد که شاگردان چه گرفتاریها در فهم سخنان هگل داشته اند. همان زمان فیلسوف مطالعات و اندیشه های خویش را نیز دنبال می کرد و در همین دوران زندگی در نورمبرگ بود که او یکی از کارهای عمدهٔ فلسفیش، یعنی *علم منطق*[8]، را پدید آورد (۱۸۱۲-۱۸۱۶).

درسالی که جلد دوم، یا آخرین جلد این کتاب، انتشار یافت، دانشگاههای ارلانگن، هیدلبرگ، وبرلین برای هگل دعوتنامه فرستادند تا کرسی فلسفه را بپذیرد. وی پیشنهاد دانشگاه هیدلبرگ را پذیرفت. به نظر نمی رسد که درآن زمان در دانشجویان فلسفه نفوذ چندانی کرده باشد، اما آوازهٔ وی به عنوان فیلسوف پیوسته بالا می گرفت و در ۱۸۱۷ با انتشار *دانشنامهٔ علوم فلسفی در کلیات*[9]، بالاتر رفت. هگل دراین کتاب طرح کلی سیستم خویش را برحسب سه بخش اصلی آن، یعنی منطق و فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح، داده است. باید همچنین یادآور شویم که در هیدلبرگ بود که هگل نخستین سخنرانیها را درباب زیبایی شناسی کرد.

در ۱۸۱۸ هگل دعوتنامهٔ دیگری ازدانشگاه برلین دریافت کرد وآن را پذیرفت وتا درگذشتش به بیماری وبا در ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ برسر همان کار بود. دراین دوره بود که وی نه تنها در دنیای فلسفه دربرلین بلکه درتمامی آلمان مقامی بی همتا یافت. به وی تاحدودی به چشم فیلسوف رسمی می نگریستند، اما نفوذ وی به عنوان استاد بی گمان ربطی به پیوندهایش با حکومت نداشت و همچنین به سبب داشتن استعدادی بی مانند در سخنوری نبود؛ زیرا شلینگ ازوی سخنورتر بود. بلکه نفوذوی ازسرسپردگی محض وبی چون وچرایش به اندیشهٔ ناب برمی آمد، همراه با توانایی نمایانی که برای گنجاندن زمینه ای گسترده در میدان پهناور دیالکتیکش داشت. و شاگردانش حس می کردند که نزد چنین استادی به فهم سرشت درونیِ حقیقت و فرایند آن، شامل تاریخ انسان و زندگی سیاسی ودستاوردهای معنویش، دست می یابند.

هگل دردوران استادی کرسی فلسفه دربرلین آثارفراوانی منتشر نکرد. *اصول فلسفهٔ حق*[10] وی در ۱۸۲۱ منتشر شد وویرایشهای تازه ای از*دانشنامه* در ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰. هگل درهنگام مرگ دست اندرکار بازنگری *پدیدارشناسی روح* بود. اما در تمام این مدت درس می گفت ومتنهای این گفتارها پس ازمرگش به یاری یادداشتهایی که شاگردانش برداشته بودند، گردآوری وچاپ شد. درترجمه های انگلیسی، این درس ـ گفتارها دربارهٔ فلسفهٔ هنر شامل چهارجلد، دربارهٔ فلسفهٔ دین و تاریخ فلسفه سه جلد و دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ یك جلد است.

به نظر هولدرلین، هگل فهمی آرام و عادی داشت ودست کم در زندگی عادی هرگز نبوغ

8. *Wissenschaft der Logik*

9. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*

10. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

درخشانی ازخود نشان نمی داد. مردی بود زحمتکش، باروش، با وجدان، مردم آمیز، و ازجهتی یك استاد شریف وسر به راه دانشگاه و فرزند شایستهٔ یك کارمندشریف دولت. درعین حال الهام یافته ازرؤیایی ژرف دربارهٔ جنبش ومعنای تاریخ انسان وجهان، وزندگی خودرا وقف بیان آن کرده بود. اما مراد آن نیست که وی رؤیابین بود، بلکه تا آنجا که پای فلسفه درمیان بود ازروی آوردن به شهود عارفانه واحساسات بیزار بود. وی به یگانگی برونه[11] ودرونه[12] باوری استوار داشت وبر آن بود که درونه، یعنی حقیقت، تنها درچنگ فلسفه آنهم به صورت مفهومی و سیستمانهٔ آن است. واقعی همانا عقلانی است و عقلانی همانا واقعی. و حقیقت را تنها دربازسازی عقلانی آن می توان دریافت. هگل اگرچه فلسفه‌هایی راکه بادرآویختن به بینشهای عارفانه، باصطلاح، میانبُرمی زنندیا فلسفه هایی را که، به گمان وی، قصدشان آموزش اخلاقی ومعنوی است نه فهم سیستمانه، چندان سودمند نمی دید، اما خودیکی ازپرشکوهترین وخیره کننده ترین تصویرهای عالم را که درتاریخ فلسفه می توان یافت به بشریت عرضه کرد و بدین معنا رؤیابینی[13] بزرگ بود.

۲. نوشته‌های آغازین دربارهٔ یزدانشناسی

دیدیم که هگل همان زمان که هنوز دانش آموز دبیرستان بود شیفتهٔ روحیّهٔ یونانی شده بود، و دردانشگاه همین شیفتگی اثری نمایان درنگرهٔ او نسبت به دین مسیحی گذاشت. یزدانشناسی (تئولوژی) که او اززبان استادانش درتوبینگن می شنید مسیحیّتی بود سازش یافته با ایده های روشنگری[14]، یعنی خداباوری عقلانی با آمیزه ای یا رنگ ولعابی ازماوراءِ الطبیعهٔ *کتاب مقدس*. اما این دینِ فهم‌پذیر، چنانکه هگل می گفت، نه تنها خشك و سترون، که با روح و نیازهای نسل او نیز بیگانه بود؛ و آن را ناخشنودانه با دین یونانی می سنجید که در روح مردم یونان ریشه داشت وپاره ای جدایی ناپذیر ازفرهنگشان بود. به نظر وی، مسیحیّت دین اهل کتاب است و آن کتاب، یعنی *کتاب مقدس*، فراوردهٔ نژادی بیگانه است وباروان آلمانی همنوا نیست. البته، هگل خواهان آن نبود که می باید بازگشت ودین یونانی را جانشین دین مسیحی کرد. مراد وی آن بود که دین یونانی یك دین قومی[15] بود، دینی تنگاتنگ پیوسته با روح وروحیهٔ ملت و پاره ای ازفرهنگ آن، حال آنکه مسیحیت، دست کم آنچنانکه استادان وی عرضه می کردند، چیزی بود زورچپان از بیرون. افزون براین، به گمان وی، مسیحیت دشمن شادکامی وآزادی بشر بودوبی اعتنا به زیبایی.

اما مطالعهٔ نوشته های کانت بزودی از آن شور نخستین هگل برای روحیه وفرهنگ یونانی کاست؛ واگرچه همچنان ستایشگر روح یونانی بود، بدانجا رسید که آن را ازنظر اخلاقی کم‌مایه بداند. به گمان وی، این مایهٔ ژرف از اخلاق و جدیّت اخلاقی را کانت فراهم می آورد که یك دین اخلاقی پرورانده است بی آنکه گرفتار بارگران احکام جزمی کلیسایی و پرستش *کتاب مقدس*

11. form 12. content 13. visionary 14. Enlightenment 15. Volksreligion

باشد. البته، مراد هگل آن نبود که بشریت می بایست تا روزگار کانت چشم به راه بماند تا که آن مایهٔ ژرف اخلاقی پدیدار شود. بعکس، او بنیادگذار مسیحیت را از جهت تأکید بر اخلاق، همانند کانت می شمرد. در کتاب *زندگانی مسیح*[16] (۱۷۹۵)، که آن را در دورانی نوشت که در برن آموزگار سرخانه بود، مسیح را تنها یك آموزگار اخلاق و کمابیش پرورانندهٔ اخلاقی همچون اخلاق کانت تصویر کرد. البته، مسیح بر رسالت شخصی خویش تکیه می کرد؛ اما به زعم هگل، وی ناگزیر از آن [ادعای رسالت] بود تنها به این دلیل که یهودیان عادت داشتند همهٔ دینها و بینشهای اخلاقی را وحی شده یا فرودآمده از یك سرچشمهٔ الاهی بدانند. پس مسیح برای آنکه یهودیان را وادار به شنیدن سخنان خود کند می بایست خود را فرسته یا پیامبر خداوند بشناساند. اما مسیح براستی بر سر آن نبود که خود را یگانه میانجی میان خدا و بشر کند یا احکام جزمی وحی شده تحمیل کند.

واما، مسیحیت چگونه به یك سیستم مرجعیت دارِ کلیسایی و جزم اندیش بدل شد؟ هگل این مسئله را در *جایگیر شدنِ دین مسیحی*[17] بررسی کرد که دوبخش نخست آن در ۱۷۹۵ ـ ۱۷۹۶ تألیف شد و بخش سوم آن چندی بعد در ۱۷۹۸ ـ ۱۷۹۹. چنانکه انتظار می توان داشت، وی گناه بخش عمدهٔ دگردیسی مسیحیت را به گردن حواریان و دیگر مریدان مسیح می انداخت و نتیجهٔ این دگردیسی را بیگانگی انسان با ذات حقیقی خویش می دانست. با تحمیل احکام جزمی (دگم ها) آزادی اندیشه از دست رفت، و با ایدهٔ یك قانون اخلاقی، که از بیرون زورآور شده بود، آزادی ناپدید شد. افزون بر این، انسان نیز از خدا بیگانه شمرده شد و تنها از راه ایمان و، دست کم در مذهب کاتولیك، از راه آیین های دینی است که می تواند باز به خدا نزدیك شود.

اما در دوره ای که در فرانکفورت بود، دیدش نسبت به مسیحیت کمابیش دگرگون شد. این مطلب در *روح مسیحیت و سرنوشت آن*[18] (۱۸۰۰) بیان شده است. در این رساله دین یهودی با اخلاقِ قانون مانندش در این ماجرا گناهکار شمرده می شود. نزد یهودیان، خدا سرور است و انسان بنده ای که می باید به خواست سرورِ خویش گردن گذارد. اما نزد مسیح خدا عشق است و درانسان می زید؛ و بیگانگی انسان از خدا، و نیز بیگانگی انسان از انسان، از راه پیوند و زندگی مهرآمیز ازمیان برداشته می شود. تأکید کانت بر قانون و وظیفه و پافشاری وی بر چیرگی بر شهوت و انگیزه های نفسانی، اکنون به نظر هگل مفهومی نارسا از اخلاق را بیان می کند و شیوهٔ دیگری است از همان رابطهٔ سرور ـ بنده که از ویژگیهای بینش یهودی است. اما مسیح هم از شریعت پرستی[19] یهود درمی گذرد هم از اخلاق پرستی کانت. مسیح مبارزهٔ اخلاقی را، البته، به رسمیت می شناسد، اما آرمان وی آنست که اخلاق فرمانبرداری از شریعت نباشد بلکه زبان حال آن زندگانیی باشد که خود مشارکت در زندگانی بیکران الاهی است. مسیح درونهٔ اخلاق را نفی

16. *Das Leben Jesu* 17. *Die Positivität der christlichen Religion*
18. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* 19. legalism

نمی کند، بلکه آن را از قالب شرع بدرمی آورد و انگیزهٔ عشق را به جای پیروی از شریعت می گذارد.

یاد خواهیم کرد که هگل هم اکنون به درونمایه های بیگانگی[۲۰] و بازیافتِ یگانگیِ گم شده چشم دوخته است. همان زمان که وی مسیحیت را نکوهش آمیز در برابر دین یونانی می نهاد، ازهر نظری دربارهٔ حقیقت الاهی که آن را دور از دسترس [انسان] بداند و وجود برینِ[۲۱] محض بشمارد، بیزار بود. وی درشعری به نام *الوسیس*[۲۲] که در پایان اقامتش در برن نوشت و به هولدرلین هدیه کرد، احساس خویش را دربارهٔ **تمامیّت** بیکران بیان کرد. و درفرانکفورت مسیح را چنان کسی دانست که برگذشتن ازورطهٔ میان خدا و انسان و [وجود] کرانمند و بیکران را ازراه زندگی مهرآمیز موعظه می کند. **مطلق** یعنی زندگانی بیکران و عشق یعنی آگاهی به یگانگی این زندگانی و یگانگی با زندگانی بیکران و یگانگی با دیگر انسانها از راه این زندگانی.

هگل در ۱۸۰۰، که هنوز در فرانکفورت بود، یادداشتهایی نوشت که هرمان نول[۲۳] به آنها عنوانِ *پاره ـ سیستم*[۲۴] داد. زیرا بر اساس اشاره ای که هگل در نامه ای به شلینگ می کند، نول و دیلتای بر آن شدند که یادداشتهای بازمانده طرحی است ازیك سیستم کامل. به نظر می رسد که این نتیجه گیری چندان اساسی نداشته باشد، بویژه که معنای کلمهٔ «سیستم» را در پرتو فلسفهٔ پرورده هگل دریابیم. در عین حال، این یادداشتها بسیار جالبند و درخور اشاره.

هگل درگیر مسئلهٔ برگذشتن از تضادها یا آنتی تزها و بالاتر ازهمه تضاد میان کرانمند و بیکران است. اگر درمقام مشاهده بنشینیم، جنبش زندگی به نظرمان بسگانگیِ[۲۵] سازمان یافتهٔ بیکرانی از فردهای کرانمند می آید، یعنی به صورت **طبیعت**. البته، **طبیعت** را بدرستی می توان زندگانیی شمرد که در برابر اندیشه یا فهم نهاده شده است. اما چیزهای فردی، که سازمان یافتگی آنها **طبیعت** نام دارد، گذرا و نابود شونده اند. بنابراین، اندیشه، که خود صورتی است اززندگی، به آن یگانگیی میان چیزها می اندیشد که بیکرانه است و زندگی آفریننده ای است بری از میراییِ فردهای کرانمند. و این زندگی آفریننده، که دربردارندهٔ صورتهای بی شمار انگاشته می شود و نه یك مفهوم برآهنجیدهٔ (انتزاعی) محض، **خدا** نامیده می شود. این زندگی را همچنین می توان روح[۲۶] نامید، زیرا که پیوندی بیرونی میان چیزهای کرانمند و مفهومِ برآهنجیدهٔ محضی از زندگی، یعنی یك کلیِ برآهنجیده، نیست. زندگانی بیکران همهٔ چیزهای کرانمند را، باصطلاح، از درون یگانه می کند، بی آنکه آنها را هیچ گرداند. زندگانی بیکران یگانگیِ جاندارِ صورتهای بی شمار است.

بدینسان هگل اصطلاح روح را پیش می آورد که در فلسفهٔ پروردهٔ او اهمیتی بسزا دارد. اما این

---

20. alienation 21. transcendent 22. *Eleusis* 23. Hermann Nohl
24. *Systemfragment* 25. multiplicity 26. Geist

مسئله پیش می آید که آیا ما می توانیم از راه اندیشهٔ مفهومی[27] [وجود] بیکران و [وجود] کرانمند را چنان با یکدیگر یگانه کنیم که هیچیك در دیگری ناپدید نشود و درعین حال براستی با هم یگانه باشند. هگل در یادداشتهایی که نام *پاره ـ سیستم* بر آن نهاده اند، بر آنست که این کار ممکن نیست. یعنی، اندیشهٔ مفهومی با انکار شکاف میان کرانمند و بیکران ناگزیر بدان می گراید که آندو را بی هیچ جداگانگی درهم آمیزد یا آنکه یکی را به دیگری فروکاهد، و درحالی که یگانگی آندورا تصدیق می کند ناگزیر به سوی انکارِ جداگانگیشان کشیده می شود. پس نیاز به همنهادی (سنتزی) داریم که نه یگانگی را از میان ببرد نه جداگانگی را. اما چنین چیزی براستی تصورناپذیر است. بسیار را در دل یکتا جای دادن بی آنکه نخستین در دوّمین ناپدید شود، تنها با زیستن آن [یعنی زیستن در این عالم یگانگی] ممکن است، یعنی با برکشیده شدنِ انسان از ساحت زندگی کرانمند به ساحت زندگی بیکران. و آنچه امکان این فرایند زیستی را فراهم می کند همانا دین است.

از این گفته چنین برمی آید که فلسفه به پای دین نمی رسد و بدین معنا فرودستِ دین است. فلسفه نشان می دهد که برای برگذشتن از تضاد کرانمند و بیکران به چه چیز نیازمندیم، اما برآوردن این نیاز کار فلسفه نیست. برای برآوردن آن می باید به دین روی آورد، یعنی، به دین مسیحی. یهودیان خدا را عینیّت بخشیدند و موجودی انگاشتند که بر فراز [وجودِ] کرانمند و بیرون از آن جای دارد. و این ایده ای است نادرست از بیکران، و بیکرانیِ «بد»ی است. اما مسیح زندگی بیکران را در درون خویش همچون سرچشمهٔ اندیشه و عمل یافت. و این ایده ای است درست از بیکران که آن را اندرباشنده[28] ای در [وجودِ] کرانمند و گردآورندهٔ [وجود] کرانمند در درون خویش می داند. اما این همنهاد را تنها چنان می توان زیست که مسیح زیسته است: و آن زندگانی با عشق است. آلتِ میانجی میان [وجود] کرانمند و بیکران همانا عشق اُست نه اندیشه. البته این همان راهی است که هگل بعدها از آن به روش دیالکتیکی خود می رسد، اما در عین حال تأکید می کند که همنهاد کامل برای اندیشه دست نیافتنی است.

با اینهمه، اگر فرض را بر این گذاشته باشیم که فلسفه خواهان برگذشتن از تضادهایی است که خود فرامی نهد، باید انتظار داشت که فلسفه خود برای برآوردن این خواسته بکوشد. و اگر هم بگوییم که زندگی مهرآمیز یا زندگی دینی است که این خواسته را برمی آورد، فلسفه در آن خواهد کوشید تا بفهمد که دین چه می کند و این کار را چگونه می کند. بدینسان شگفت نیست اگر می بینیم که هگل بزودی از راه باریك اندیشی دست به انجام کاری می زند که پیش از این آن را ناشدنی می دانست. آنچه وی برای انجام دادن این وظیفه نیاز داشت صورت تازه ای از منطق بود، یعنی منطقی که بتواند جنبش زندگانی [یا هستی] را دنبال کند و مفاهیم متضاد را در تضاد چاره ناپذیر رها

27. conceptual thought 28. immanent

نکند. درپیش گرفتن این منطق تازه به معنای گذار از هگلِ یزدانشناس (تئولوگ) به هگل فیلسوف است یا، بهتر بگوییم، گذار از آن نظری که دین را فرادست می شمرد و فلسفه را فرودست آن می نهاد، به نظریه ای که فلسفهٔ نظری را حقیقت برین می شمارد. اما مسئلهٔ اصلی همچنان برجاست، یعنی رابطهٔ میان [وجود] کرانمند و [وجود] بیکران، و همچنین ایدهٔ [وجود] بیکران در مقام روح.

۳. نسبتهای هگل با فیشته و شلینگ

هگل شش ماهی پس ازرسیدن به ینا کتاب *فرق میان سیستمهای فلسفی فیشته و شلینگ* را چاپ کرد (۱۸۰۱). این کتاب دوهدف داشت؛ یکی آنکه نشان دهد که این دوسیستم براستی فرق دارند و یکی نیستند چنانکه برخی پنداشته اند؛ و دوم نشان دادن آنکه سیستم شلینگ پیشرفتی است نسبت به سیستم فیشته. اما بحث هگل دراین باره بطبع وی را به باریك اندیشیهای کلی دربارهٔ ماهیّت و غایت فلسفه کشاند.

هگل برآنست که غایت اساسی فلسفه چیره شدن بر تضادها و دوپارگیهاست. «دوپارگی[۲۹] سرچشمهٔ *نیاز به فلسفه* است.» ذهن در عالم تجربه به ناهمگونیها، تضادها، وتناقضهای ظاهری برمی خوردو، چنانکه هگل می گوید، می کوشد تا تمامیّتی یکپارچه بنا کند و برای هماهنگیِ ازهم شکافته چاره ای بیندیشد. البته دوپارگی و تضاد خود را درهر عصر فرهنگی به صورتی برذهن عرضه می دارد. و این نکته بیانگر ویژگیهای سیستمهای گوناگون است. روزگاری ذهن، برای مثال، با مسئلهٔ دوپارگی وتضاد میان روان وتن روبروست، حال آنکه درروزگاری دیگر همان مسئله خود رابه صورت رابطهٔ میان ذهن (سوژه) و عین (اُبژه) یا میان عقل وطبیعت، عرضه می دارد. اما مسئله به هرصورتی که خودرا عرضه کند، دلبستگی اساسی عقل[۳۰] همواره به یك چیز است، یعنی رسیدن به همنهاد (سنتز) یکپارچه.

معنای این گفته، درنتیجه، آنست که «**مطلق** می باید برای آگاهی [باز] ساخته شود؛ و کار فلسفه همین است.» زیرا همنهاد سرانجام می باید تمامی حقیقت را دربرداشته باشد. ومی باید بر تضّاد اساسی میان [وجود] کرانمند و [وجود] بیکران چیره شود، آنهم نه با سلب هرگونه حقیقت از [وجود] کرانمند، نه با فروکاستن [وجود] بیکران به بَسگانگیِ جزئیهایِ کرانمند، بل با، باصطلاح، یکپارچه کردن [وجود] کرانمند دربیکران.

اما همینجا مشکلی پیش می آید. اگر بازسازی [سیر] زندگی **مطلق** کار فلسفه باشد، آلت این کار باریك اندیشی[۳۱] است. اما اندیشه چون به خود وانهاده شود، گرایش به آن دارد که در مقام فهم[۳۲] عمل کندو تضّادها را پیش کشد و برقراردارد. بنابراین [فهم] می باید با شهودِ برین[۳۳] یگانه

29. Entzweiung 30. Vernunft 31. reflection 32. Verstand 33. transcendental intuition

گردد، زیرا این شهود است که درهم خلیدگیِ[34] مثالی (ایده ای) وواقعی، ایده ووجود، وذهن و عین را کشف می کند. بدینسان، باریك اندیشی به ساحت عقل برکشیده می شود و به آن دانش نظریی می رسیم که «می باید همانستیِ اندیشه و شهود شمرده شود.» آشکار است که هگل این سخنان را زیر نفوذ شلینگ می نویسد.

هگل بر آنست که ما درسیستم کانت بارها به دوگانگیها و تضادهای آشتی نیافته میان پدیدارها (فنومنها) و عقل ـ بنیادها (نومنها)، میان حسپذیری[35] وفهم، وجزآنها برمی خوریم. بنابراین، هگل به سبب کوششی که فیشته برای چاره کردن این حالت می کند همدلی پرشوری با وی نشان می دهد. برای مثال، بافیشته همرایی کامل دارد که «شیءِ در ذات خویش» را که چیزی است ناشناختنی، باید ازمیان برداشت وسیستم فیشته راکوششی سترگ برای فلسفیدن اصیل می داند. «اصل مطلق، آن بنیادراستین واستوارِدیدگاه فلسفی، در فلسفهٔ فیشته شهود عقلی است، چنانکه در فلسفهٔ شلینگ نیز، یا، به زبان باریك اندیشی، همانستیِ ذهن وعین است. درعلم این شهودخود موضوعی (اُبژه ای) برای باریك اندیشی می شود، و باریك اندیشی فلسفیِ بدینسان خود همان شهودِ برینی است که خود را موضوعی برای خود می کند و با موضوع (اُبژهٔ) خود یکی است. ازینرو به صورت اندیشهٔ نظری درمی آید. بنابر این، فلسفهٔ فیشته فراوردهٔ اصیل اندیشهٔ نظری است.»

اما فیشته اگرچه پیش انگارهٔ فلسفهٔ نظری را یگانگی و وحدت غایی [میان ذهن وعین] می بیند و [فلسفیدن را] با اصل همانستی آغاز می کند، [اما] «اصل همانستی اصل سیستم [وی] نیست: زیرا با آغاز ساختمان سیستم [در فلسفهٔ فیشته]، همانستی ناپدید می شود.» در استنتاج نظری آگاهی [نزد فیشته] این ایدهٔ جهانِ عینی است که استنتاج می شود نه خود جهان؛ وما بسادگی در عرصهٔ ذهنیت بازمی مانیم. و دراستنتاج عملی [او] است که براستی جهانی واقعی به ما عرضه می شود، اما **طبیعت** تنها همچون ضدِ**من** فرانهاده می شود. به سخن دیگر، [درسیستم فیشته] در یك دوگانگی چاره ناپذیر وامی مانیم.

اما وضع نزد شلینگ چیز دیگری است. زیرا «اصل همانستی اصلِ مطلقِ *تمامی*ِ سیستم شلینگ است. [نزد وی] فلسفه وسیستم با یکدیگر دمسازند وهمانستی دراجزاءِ گم نمی شود واز آن بالاتر درنتیجه.» یعنی، شلینگ با این ایده از **مطلق** آغازمی کند که همانستی ذهنیّت و عینیّت است واین ایده به عنوان ایدهٔ راهبرِ اجزاءِ سیستم همچنان برجا می ماند. شلینگ درفلسفهٔ طبیعت نشان می دهد که **طبیعت** بسادگی دربرابر [وجود] مثالی (ایده ای) قرار ندارد، بلکه، با آنکه واقعی است، سراپا مثالی نیز هست: طبیعت، روحِ دیدارپذیر[36] است. شلینگ درسیستم ایده باوری برین نشان می دهد که ذهنیّت چگونه خودرا عینیّت می بخشد، و[وجود] مثالی چگونه

34. interpenetration 35. sensibility 36. visible

همان [وجود] واقعی نیز هست. بدینسان در سراسر سیستم خویش اصل همانستی را برقرار می‌دارد.

در نوشته‌های هگل دربارهٔ سیستمهای فیشته و شلینگ نشانه‌هایی از گرایش وی به جدایی از شلینگ هست. برای مثال، روشن است که معنای شهود عقلی نزد وی شهودی عارفانه از یك مغاكِ تاريك و راه نيافتنی، يا شهودی از نقطه‌ای نیست که تمامی ناهمگونیها در آن محو می‌شود، بلکه نگرش عقل است به درونِ برابرنهاده‌ها (آنتی‌تزها) همچون گامهایی در زندگیِ یگانهٔ تمام-فراگیرِ [وجود] **مطلق**. اما از آنجا که مراد از این نوشته‌ها نشان دادن برتری سیستم شلینگ بر فیشته است، هگل بطبع جداییهای خود از شلینگ را آشکارا نمی‌کند. اما، استقلال دیدگاه وی در درس-گفتارهای دورهٔ زندگیش در ینا بروشنی دیده می‌شود.

هگل در درس-گفتارهای ینا، برای مثال، استدلال می‌کند که اگر کرانمند و بیکران را همچون دو مفهوم ضدّ یکدیگر رویارو بنشانیم، گذر از یکی به دیگری ممکن نخواهد بود یا همنهادی درمیان نتواند بود. اما، در واقع، نمی‌توانیم به [وجود] کرانمند بیندیشیم بی آنکه به بیکران نیندیشیده باشیم. مفهوم [وجود] کرانمند، در خویش فروبسته[37] و جداافتاده نیست. کرانمند به آنچه جز اوست محدود است. به زبان هگل، [با جز-خود] نفی‌پذیر می‌شود. اما کرانمند نفی‌شدگیِ[38] ساده نیست. پس باید نفی را نفی کرد. و با این کار تصدیق می‌کنیم که [وجود] کرانمند چیزی بیش از کرانمند است. یعنی، دمی است در زندگانی [وجود] بیکران. و از این گفته چنین برمی‌آید که [باز] ساختن زندگانی **مطلق**، که کار فلسفه است، همانا [باز] ساختنِ آن در [وجود] کرانمند و از راه آنست، و نشان دادن آنست که **مطلق** چگونه، از راه ذهن انسانی و در آن، خود را بضرورت همچون روح، همچون خودآگاهی، نشان می‌دهد. زیرا ذهن انسانی، اگرچه کرانمند است، درعین حال افزون از کرانمند است و می‌تواند به دیدگاهی دست یابد که در آن دیدگاه بُرداری باشد برای، باصطلاح، داناییِ [وجود] **مطلق** به خویش.

البته، این مطلب تا حدودی با فلسفهٔ شلینگ هماهنگ است. اما با آن اختلاف عمده‌ای نیز دارد. نزد شلینگ، **مطلق** در ذات خویش از اندیشهٔ مفهومی برمی‌گذرد و ما می‌باید از راه سلب[39]، یعنی سلب همهٔ صفات و جداگانگیهای [وجود] کرانمند به همانستی مطلق نزدیك شویم.[40] اما نزد هگل، **مطلق** همانستیی نیست که دربارهٔ آن جز این چیزی نتوان گفت، بلکه عبارتست از فرایند کلیِ خود-فرانمایی[41] یا خود-نمایانگری در کرانمند و از راه آن. پس، جای شگفتی نیست که می‌بینیم هگل در پیشگفتار *پدیدارشناسی روح* دید شلینگ دربارهٔ **مطلق** را بشدت رد می‌کند. البته،

---

37. self-contained   38. negation   39. via negativa

۴۰. البته این اشاره‌ها به ایده‌های فلسفی شلینگ درسالهای نخست سدهٔ نوزدهم است.

41. self-expression

درآنجا نامی از شلینگ نمی برد، اما بخوبی روشن است که به چه کس اشاره می کند و شلینگ نیز که این اشاره را بخوبی دریافته بود، از آن سخت دلگیر شد. هگل [دراشاره به شلینگ] از صورت پرستی (فرمالیسم) یکنواخت سخن می گوید و از کلیت مجرّدی که **مطلق** را عبارت از آن دانسته اند و همهٔ تکیه را بر کلّی به صورت عریانِ همانستی نهاده اند. «می بینیم که تأمّل نظری را با انحلال [وجود] جزئی و معیّن [در کلّی] یکی انگاشته اند یا آنکه آن را بی دردسر و بی هیچ توجیه در مغاك تهی فروافکنده اند.» تصور وجود چیزی در پرتو **مطلق** را به معنای منحل انگاشتنِ آن در یك وحدت یکپارچهٔ یکی با خود، گمان کرده اند. اما، «رویارونهادنِ این یکخُرده دانش، یعنی اینکه در **مطلق** همه چیز یکی است و گفتن اینکه **مطلق** شب سیاهی است که، باصطلاح، همهٔ گاوها در آن سیاهند، در برابر دانش معیّن و کامل یا دانشی که دست کم جویای کمال و خواهان آنست، سادگی و تهی بودن این دانش را نشان می دهد.» با غرقه کردن خویش در یك شب رازناك نیست که می توانیم **مطلق** را شناخت، بلکه آن را تنها با فهم درونهٔ معیّنی می توانیم شناخت، یعنی با شناخت زندگانیِ خودپرورِ[42] **مطلق** در طبیعت و در روح. البته، شلینگ در فلسفهٔ طبیعت و در سیستم ایده باوری برین خویش درونه های معین را درنظر داشت، و با درنظر داشتن این درونه ها بود که می کوشید همانستیِ مثالی (ایده ای) و واقعی را بابرهان سیستمانه ثابت کند. اما [شلینگ] **مطلق** در ذات خویش را، دست کم برای اندیشهٔ مفهومی، لوح سپیدِ همانستی می دانست یا نقطهٔ ناپدیدشدن هرگونه ناهمگونی؛ حال آنکه نزد هگل **مطلق** حقیقتی راه نیافتنی نیست که، باصطلاح، بر فرازو درفراسوی نمایانگریهای معیّن خویش باشد، بلکه: او همان خود-نمایانگریِ[43] خویش *است*.

۴. زندگانی «مطلق» و ماهیت فلسفه

این نکته برای فهم هگل اهمیت فراوان دارد. جُستارمایهٔ فلسفه، درواقع، [وجود] **مطلق** است. اما **مطلق** تمامیّت است، یعنی واقعیت در کلّ آن است، یعنیِ عالم. «فلسفه با [وجود] حقیقی سروکار دارد و حقیقی یعنی کلّ.» افزون براین، این تمامیّت یا کل، زندگی بیکران است وفرایندی است از خودپروری[44]. **مطلق** «همانا فرایندِ شَوَندِ[45] خویش است، دایره ای است که پایان خویش را همچون غایت خویش پیشاپیش دربردارد و پایان آن همان آغاز آنست. تنها از راه پروراندن خویش و غایت خویش است که [**مطلق**] ملموس[46] یا واقعی می شود.» به عبارت دیگر، واقعیت فرایندی است غایتمند و پایان آرمانی [آن] پیشاپیشِ تمامی آن فرایند را درخویش دارد و معنای آن را بدان می بخشد. درواقع، می توانیم گفت که **مطلق** «در اساس یك نتیجه» است. زیرا اگر به تمامیِ این فرایند همچون خودگشاییِ[47] یك گوهر (جوهر) بنگریم، یعنی فعلیت یافتن یك ایدهٔ

42. self-developing 43. self-manifestation 44. self-development 45. becoming
46. concrete 47. self-unfolding

سرمدی، می توانیم دید که نهایت یا پایان این فرایند است که ماهیت **مطلق** را براستی آشکار می کند. البته، تمامی فرایند همان **مطلق** است؛ اما دریك فرایند غایتمند، غایت یا پایان است که ماهیت آن، یعنی معنای آن را نشان می دهد. و فلسفه می باید به صورت فهم سیستمانهٔ این فرایندِ غایتمند درآید. «آن صورت راستینی [از فلسفه] که حقیقتْ در آن خانه دارد تنها یك سیستم علمی از همان دست تواند بود.»

واما، اگر بگوییم که **مطلق** تمامی واقعیّت است، یعنی **عالم**، چه بسا چنین بنماید که به اندیشهٔ اسپینوزا گردن نهاده ایم، یعنی به اینکه **مطلق** همانا **گوهرِ**[48] بیکران است. اما از نظر هگل این گفته دربیان [ماهیت] **مطلق** بسی نارساست. «به نظر منِ ـ نظری که تنها از راه شرح سیستم [فلسفی من] توجیه پذیر تواند شد ـــ همه چیز بسته به اینست که ما حقیقی را نه تنها درمقامِ **گوهر** که همچنین در مقام **ذهن** (سوژه) درك کنیم.» اما اگرِ **مطلق** عبارت از ذهن باشد، عین (اُبژهٔ) آن چیست؟ تنها پاسخ ممکن آنست که او خود عین (اُبژهٔ) خویش است. بدین معنا، [مطلق] همان **اندیشه** است که به خود می اندیشد، یعنی **اندیشهٔ** خوداندیش است. و معنای این سخن آنست که **مطلق** همانا، روح است، یعنی ذهنِ روشنگرِ خویش یا ذهن خودآگاه بیکران. نزد هگل، این گفته که **مطلق** روح است، عالیترین تعریف از آنست.

هگل با این گفته که **مطلق** اندیشهٔ خوداندیش است، تعریف ارسطو از خدارا بازگو می کند و خود ازاین واقعیت، البته، بخوبی آگاه است. اما خطای بزرگی است اگر گمان کنیم که هگل به یك خدای متعال می اندیشد. **مطلق**، چنانکه دیده ایم، **تمامیّت**[49] است، تمامی واقعیت؛ واین تمامیّت یك فرایند است. به سخن دیگر، **مطلق** یك فرایندِ خوداندیشی است: همانا حقیقت است که به شناسایی خویش می رسد؛ و درروح بشر و از راه آنست که بدینجا می رسد. [وجود] **طبیعت** پیش ـ شرط آگاهی بشری به طورکلی است: **طبیعت** فراهم آورندهٔ سپهرِ عینی است که بی آن سپهر ذهنی درکارنتواند بود. اما هردودمهایی هستنددرزندگانی **مطلق**. درطبیعت، **مطلق** به سپهر عینیت گام می نهدو یا، باصطلاح، خودرادرآن فرا می نماید. این مسئله که طبیعت واقعیتی ندارد یا، به معنای ذهن باورانه، جز **ایده** نیست، نزد هگل جایی ندارد. درسپهرِ آگاهیِ انسانی است که **مطلق** درمقام روح به خود بازمی گردد و باریك اندیشی فلسفی انسانی، همانا دانا شدن **مطلق** به خویش است. یعنی، تاریخ فلسفه آن فرایندی است که از راه آن **مطلق** یا حقیقت در تمامیّت خویش به خویش می اندیشد. خرد فلسفی به این بینش می رسد که تمامی تاریخ کیهان و تمامی تاریخ بشر همانا خودگشاییِ **مطلق** است. و این بینش همان داناییِ **مطلق** به خویش است.

می توان قضیه را اینگونه طرح کرد: هگل با ارسطو همرای است که خدا **اندیشهٔ** خوداندیش

---

48. Substance 49. Totality

است،[۵۰] و این **اندیشهٔ** خوداندیش غایتی[۵۱] است که جهان را همچون علت غایی خویش می گیرد. اما **اندیشهٔ** خوداندیشِ ارسطو، باصطلاح، آن خودآگاهیِ پیشاپیش سامان یافته ای است که بر جهان تکیه ندارد، حال آنکه **اندیشهٔ** خوداندیش هگل حقیقتی متعال نیست بلکه دانایی **عالم** است به خویش. تمامی فرایند واقعیت جنبشی است غایتمند به سوی فعلیت یافتن **اندیشهٔ** خوداندیش؛ و بدین معنا **اندیشه** ای که به خود می اندیشد غایت عالم است. اما غایتی است که در درونِ فرایند جای دارد. **مطلق**، یعنی عالم یا تمامیّت، در حقیقت، به عنوان **اندیشهٔ** خوداندیش تعریف‌پذیر است. اما **اندیشه** ای است که به خوداندیشی می‌رسد. و بدین معنا، چنانکه هگل می گوید، می توانیم گفت که **مطلق** اساساً نتیجه [ی فرایند] است.

بنابراین، گفتن اینکه **مطلق** همانا **اندیشهٔ** خوداندیش است، تصدیق همانستی مثالی (ایده ای) و واقعی یا همانستی ذهنیّت و عینیّت، است. اما این همانستیی است در ناهمانستی، نه یك همانستی یکپارچهٔ خشك و خالی. روح خود را در **طبیعت** می بیند و طبیعت را تجلّیِ عینیِ **مطلق**، تجلیی که شرط ضروری وجودِ خودِ آنست. به سخن دیگر، **مطلق** خود را همچون **تمامیّت** می شناسد، همچون تمامیِ فرایندِ شوَند خویش. خود را همچون همانستیی در ناهمانستی می شناسد، همچون یگانگیی که از مراحلی بازشناختنی دردرون خویش تشکیل شده است.

چنانکه دیده ایم، کار فلسفه [باز] ساختنِ زندگانی **مطلق** است، یعنی، [فلسفه] می باید ساختارپویای عقلانی وفرایند غایتمند یا جنبش **عقل** کیهانی را در طبیعت و درسپهر روح انسانی ــ [روحی] که در دانایی **مطلق** به خویش به اوج می رسد ــ سیستمانه نشان دهد. البته، کار فلسفه آن نیست که کار علوم تجربی یا تاریخ را ازسر گیرد یا بهتر انجام دهد. چنین دانشی پیشدرامد کار فلسفه است. کار فلسفه روشن کردن آن فرایند غایتمند بنیادی است که در ذات این مادّه جای دارد و به صورتهای دیگر [در علوم] شناخته شده است؛ فرایندی که به این مادّه معنای متافیزیکی آن را می بخشد. به عبارت دیگر، فلسفه می باید سیستمانه نشان دهد که **عقل** بیکران چگونه خود را در کرانمند و از راه آن تحقق می بخشد.

باری، اگر، چنانکه هگل باور دارد، عقلانی همان واقعی باشد و واقعی همان عقلانی، بدین معنا که واقعیت همان فرایند جبریی باشد که **عقل** بیکران یا **اندیشهٔ** خوداندیش، خود را در آن تحقق می بخشد، می توانیم گفت که **طبیعت** و سپهر روح بشری همان عرصه ای است که در آن ایده ای سرمدی یا گوهری جاودانه خود را نمایان می کند. یعنی، ما می توانیم میان **ایده** یا گوهری که فعلیت یافته و عرصهٔ فعلیت آن فرق گذاریم. آنگاه تصویری از **ایدهٔ** سرمدی یا **لوگوس** داریم که

۵۰. هگل بساهنگام از **مطلق** به عنوان خدا سخن می گوید. اما معنای این کار بر دِ زبان دینی آن نیست که **مطلق** ازدیدوی به معنای خداباورانه یك خدای شخص وار است. به این مسئله پس از این خواهیم پرداخت.

51. telos

خود را در طبیعت و در روح نمایان می کند. *لوگوس* در طبیعت، باصطلاح، به عینیت پا می گذارد، یعنی به جهان مادّی، که برابر نهادِ (آنتی تز) آنست. در روح ([یعنی] سپهر روح انسانی) است که *لوگوس* به خود بازمی گردد، یعنی خود را چنان نمایان می کند که در ذات خویش هست. بدینسان، زندگانی **مطلق** از سه مرحلهٔ اصلی تشکیل می شود: **ایده**[۵۲] منطقی (یا **مفهوم** یا **تصور**)، **طبیعت** و **روح**. و سیستم فلسفی به سه بخش خواهد شد: منطق، که نزد هگل علم ما بعدالطبیعه (متافیزیك) است به معنای آنکه ماهیت **مطلق** «در ذات خویش» را مطالعه می کند؛ [سپس] فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ روح. این سه بخش با هم ساختار فلسفی زندگانی **مطلق** را تشکیل می دهند.

البته، چون از **ایدهٔ** سرمدی سخن به میان می آوریم که خود را در طبیعت و در روح «نمایان می کند»، از این گفته چنین برمی آید که *لوگوس* در هستی جایگاهی از آنِ خویش و مستقل از چیزها دارد. واگر می بینیم که هگل زبان دینی را به کار می برد و بسیار به کار می برد و از **ایدهٔ منطقی** در مقام «خدا در ذات خویش» سخن می گوید، ناگزیر چنین برداشتی را در کار می آورد که *لوگوس* نزد او آن حقیقت برینی است که خود را به صورت بیرونی در **طبیعت** نمایان می کند. اما از این کاربُرد زبان دینی ناگزیر چنین برنمی آید که مقصود او درست همین باشد. باری، نمی خواهم اینجا وارد بحث در این مسئلهٔ جنجالی شوم، بلکه اکنون می توان از این مسئله گذشت که **اندیشهٔ** خوداندیش، که برترین مقوله در منطق هگل است، آیا براستی وجود دارد، یعنی [وجودی] مستقل از [وجود] کرانمند است یا نه. برای این مسئله تنها اشاره به سه بخش از فلسفهٔ وی بس است، که هر بخشی از آن با **مطلق** سروکار دارد. منطق **مطلق** را [در حالتِ] «در خویش»[۵۳] مطالعه می کند؛ فلسفهٔ طبیعت **مطلق** را [در حالت] «برای خویش»[۵۴] مطالعه می کند؛ و فلسفهٔ روح **مطلق** را «در خویش و برای خویش» مطالعه می کند. اینها بر روی هم ساختار کامل زندگانی **مطلق** را تشکیل می دهند.

فلسفه، البته، می باید این زندگانی را به صورت مفهومی ارائه دهد و هیچ صورت دیگری برای ارائهٔ آن وجود ندارد. واگر زندگانیِ **مطلق** فرایند جبری یی از تحقق خویش است، این جبریّت می باید در سیستم فلسفی بازتابیده باشد. یعنی، باید نشان داده شود که مفهوم الف به مفهوم ب می انجامد. واگر **مطلق** همانا **تمامیّت** است، فلسفه می باید سیستم کاملی باشد نشان دهندهٔ آنکه از «الف» تا «ی» همه [در درون] **مطلق** است. یك فلسفهٔ براستی رسا سیستمی فراگیر از حقیقت و از تمامی حقیقت خواهد بود که عبارتست از باریك اندیشی مفهومیِ کامل دربارهٔ زندگانی **مطلق**.

۵۲. واژهٔ «ایده» نزد هگل هاله های معنایی گوناگونی به خود می گیرد. ممکن است معنای آن ایدهٔ منطقی باشد که مفهوم (Begriff; concept) هم نامیده می شود یا تصور (notion). ممکن است به معنای تمامی فرایند واقعیت باشد، یعنی فعلیت یافتن ایده؛ یا به معنای پایان فرایند.

53. in itself 54. for itself

در واقع، [چنین فلسفه ای] دانایی **مطلق** به خویش از راه ذهن بشری و در آن خواهد بود؛ یعنی خود اندیشی **تمامیت**. پس، بنا بر اصول هگل، مسئلهٔ سنجش فلسفهٔ مطلق با **مطلق** به این صورت که آن فلسفه شرحی باشد یکسره بیرون از **مطلق**، در میان نیست، تا ببینیم که آیا آن فلسفه درخور حقیقتی که شرح می دهد هست یا نیست. زیرا فلسفهٔ مطلق عبارت است از دانایی **مطلق** به خویش.

اما اگر بگوییم که فلسفه می باید نشان دهندهٔ زندگانی **مطلق** به صورت مفهومی باشد، مشکلی پیش می آید. **مطلق**، همچنانکه دیدیم، همانستی ـ در ـ ناهمانستی[55] است. برای مثال، **مطلق** همانستی ـ در ـ ناهمانستیِ بیکران و کرانمند، و یکتا و بسیار است. اما به نظر می رسد که مفهومهای کرانمند و بیکران، همچنانکه یکتا و بسیار، یکجا گرد نیایند (مانعة الجمع باشند). بنابراین، اگر سروکار فلسفه با مفهومهایی باشد که به روشنی تعریف شده باشند، زندگانیِ **مطلق** را چگونه تواند ساخت؟ و اگر سروکار آن با مفهومهای ناروشن و بد تعریف شده باشد، چگونه ابزاری درخور برای فهم چیزی تواند بود؟ آیا بهتر نیست که همزبان با شلینگ بگوییم که **مطلق** از اندیشهٔ مفهومی برمی گذرد؟

هگل برآنست که این مشکل براستی در ساحت فهم[56] پیش می آید. زیرا فهم مفهومهای ثابت ایستایی را فرامی نهد و پایدار می کند که خود نمی تواند بر تضادهایی که [از راه آنها] فرانهاده است، چیره شود. مثالی را که هم اکنون زدیم دوباره بزنیم. نزد فهم مفهومهای کرانمند و بیکران تضادّی چاره ناپذیر دارند. اگر کرانمند هست، پس بیکران نیست؛ اگر بیکران هست پس کرانمند نیست. اما نتیجه ای که باید گرفت آنست که فهم برای پروراندن فلسفهٔ نظری ابزاری نارساست، نه آنکه نتوان چنین فلسفه ای را بنا کرد. البته، اگر «فهم» را به معنای گستردهٔ آن بگیریم، فلسفه همان فهم است. اما اگر آن را به معنای محدودش بگیریم، ذهنی که به این شیوه کار می کند از پدیدآوردن آن فهمی (به معنای گسترده) که ویژگی فلسفه است یا می باید باشد، ناتوان است.

البته، مراد هگل آن نیست که سودمندی فهم را در زندگی بشری برای ذهنی که در این مقام عمل می کند، انکار کند. داشتنِ مفاهیم روشن و درنظر گرفتنِ تضادها برای هدفهای عملی اغلب مهم است. تضاد میان حقیقی و ظاهری می باید از این نوع باشد. بعلاوه، بخش مهمی از کار علمی، مانند ریاضیات، تکیه بر فهم دارد. اما هنگامی که ذهن می کوشد تا زندگانی **مطلق** یا همانستی ـ در ـ ناهمانستی، را درك کند، در این مرحله دیگر نمی تواند در ساحت فهم بماند و به آن خرسند باشد، زیرا، به گمان هگل، این ساحتی است سطحی. بلکه می باید به درون مفهومهایی ژرفتر فرو رود که مقولات واقعیّتند تا ببیند که یك مفهوم معین چگونه به ضد خود روی می کند یا آن را فرا می خواند. برای مثال، اگر ذهن براستی در مفهومِ، باصطلاح، بیکرانه ژرف بیندیشد، می بیند که این مفهوم

55. identity - in - difference
56. understanding (Verstand)

چگونه در خود فروبستگیِ سفت و سخت خویش را از دست می‌دهد و مفهوم کرانمند از آن برمی‌آید. همینگونه، اگر ذهن براستی در مفهوم حقیقت در برابر ظاهر، ژرف بیندیشد، خواهد دید که حقیقتی که بهیچوجه خود را ظاهر یا نمایان نکند مُهمل یا «متناقض» خواهد بود. اما، نزد فهم همگانی و در زندگی عملی هرچیزی از همهٔ چیزهای دیگر جداست و با خود یکی است و همهٔ چیزهای دیگر را نفی می‌کند. تا زمانی که باریک اندیشانه نپرسیده ایم که معنای راستینِ این [ایده] چیست، این ایده در عمل کارآمد است. اما چون براستی به آن بیندیشیم، بیهودگیِ تصور یك چیز یکسره جدا [از همه چیز] را می‌بینیم و ناگزیر از نفیِ آن نفیِ اصلی هستیم.

بدینسان در فلسفهٔ نظری ذهن می‌باید خود را از ساحت فهم به معنای محدود به ساحت اندیشهٔ دیالکتیکی برکشد که بر سختناکیِ مفهومهای فهم چیره می‌شود تا ببیند که هرمفهومی چگونه زایندهٔ ضد خویش است و درآمیزنده با ضد خویش. فلسفه تنها بدینسان امید به درکِ زندگانی **مطلق** تواند بست، زندگانیی که هر دَم یا مرحله از آن ناگزیر به دم یا مرحلهٔ دیگر می‌انجامد. البته این نیز بسنده نیست. زیرا اگر مفهومهای الف و ب نزد فهم تضاد آشتی ناپذیر داشته باشند، نزد اندیشهٔ ژرفروترِ دیالکتیکی الف با ب درمی‌آمیزد و ب با الف. پس می‌باید یگانگیِ عالیتر یا همنهادی در کار باشد که آندو را بدون ازمیان برداشتن ناهمگونیهاشان با یکدیگر یگانه کند. و این کارِ **عقل**[57] است که این دَمِ همانستی ـ در ـ ناهمانستی را درك می‌کند. پس فلسفه خواهانِ برکشیدگیِ فهم ازراه اندیشهٔ دیالکتیکی به ساحت عقل یا اندیشهٔ نظری است که توانایی درك همانستی ـ در ـ ناهمانستی را دارد.[58]

چه بسا نیازی به افزودن این نکته نباشد که از دیدگاه هگل، وی هرگز سرآن ندارد که نوع تازه ای از منطق را جعل کند تا به یاری آن دید یکسویهٔ پیش‌ـساخته ای از حقیقت را به کرسی نشاند. زیرا وی براستی باور دارد که اندیشهٔ دیالکتیکی راهبُردِ ژرفتری است به ماهیت حقیقت تا آنچه از فهم به معنای محدود کلمه برتواند آمد. برای مثال، هگل هرگز براین پافشاری نمی‌کند که مفهوم [وجود] کرانمند می‌باید راهبر به مفهوم [وجود] بیکران باشد، زیرا پیشاپیش برآنست که بیکران درکرانمند و ازراه آن است که وجود دارد و مابراستی نمی‌توانیم به کرانمند بیندیشیم بی آنکه آن را با بیکران پیوند دهیم. اما این ما نیستیم که کاری با این مفهوم می‌کنیم و یا با شعبده بازی گویی بلایی برسر آن می‌آوریم. بلکه این خود مفهوم است که در برابرِ نگاه باریك بینِ ذهن سختناکیِ خود را ازدست می‌دهد و ازهم می‌گسلد. وهمین واقعیت ماهیت [وجود] کرانمند را

57. Vernunft

۵۸. کانت وهگل اصطلاحهای «فهم» و «عقل» را درست به یك معنا به کار نمی‌برند. بدگمانی کانت به بلندپروازیهای عقل همراه با رخصتی که به کارکرد عملی آن می‌دهد، و کم بها دادن هگل به فهم همراه با شناسایی کارکرد عملی آن، بخوبی نشان‌دهندهٔ نگره های ایشان نسبت به مابعدالطبیعهٔ نظری است.

برما پدیدار می کند و دارای معنایی متافیزیکی است.

هگل در شرح اندیشهٔ دیالکتیکی واژهٔ «تضادّ»[59] را به حدّ آزاردهنده ای به کار می برد. هر مفهومِ متعلق به فهم از راه آنچه وی قدرت منفی می نامد، باصطلاح، راهگشا به یك تضاد می شود. یعنی، تضادِ نهفته در مفهوم هنگامی که مفهوم سختناکی و فروبستگی خویش را از دست می دهد آشکار می شود و راه به ضدّ خویش می گشاید. افزون بر این، هگل در گفتن این نکته درنگ نمی کند که گویی تضادها نه تنها در اندیشه یا گفتار مفهومی دربارهٔ جهان که درخود چیزها نیز حضور دارند. و براستی نیز اگر دیالکتیك آیینهٔ زندگانی **مطلق** باشد کمابیش می باید اینگونه باشد. بعلاوه، پافشاری هگل بر نقش تضادّ امری اتفاقی نیست، زیرا تضاد نیروی جنبانندهٔ، باصطلاح، جنبشِ دیالکتیکی است. ستیزه میان مفهومهای رویارو و حل این ستیزه در یك همنهاد (سنتز) که خود راهگشا به تضادّ دیگری است، آن الگویی است که ذهن را بی آرام به سوی یك انجامِ مثالی (ایده ای)، یعنی به همنهادی فراگیرندهٔ همه چیز، به نظام (سیستم) کامل حقیقت فرامی‌راند. چنانکه گفتیم، معنای این گفته آن نیست که تضاد و همستیزی محدود به گفتار دربارهٔ حقیقت است. هنگامی که فلسفه، برای مثال، به تاریخ بشر می نگرد، درآن جنبشی دیالکتیکی را درکار می بیند.

کاربُرد کلمهٔ «تضاد» سبب شده است که برخی ازخرده گیران هگل وی را متهم کنند که با گفتن اینکه تصورات یا گزاره های متناقض می توانند یکجا گرد آیند، اصل منطقی عدم تناقض را انکار کرده است. در ردّ این اتهام اغلب یادآوری کرده اند که هگل هرگز نمی توانست به تضادِّ محض خرسند باشد و همین ذهن را به سوی همنهادی می راند که بر تضاد چیره می شود. اما، این پاسخ با این اشاره نیز سازگار است که هگل دراین نظر با فیشته همرای نیست که تضادها یا خلاف‌ـ آمدها[60]یی که در جریان اندیشهٔ دیالکتیکی پیش می آیند فقط ظاهریند. بلکه، بعکس، وی بر واقعیتشان تأکید دارد. و [برآنست که] در همنهاد مفاهیم باصطلاح متضاد حفظ می شوند، اما نه چنانکه گردنیامدنی (مانعة الجمع) باشند؛ زیرا نشان داده ایم که این مفاهیم متضاددم های اساسی ومکمل یکدیگر دریك وحدت عالیترند. وبدین معنا تضادّ حل می شود. پس گفتن اینکه هگل منکر اصل عدم تناقض است، بهیچوجه دید درستی از وضع وی به دست نمی دهد. کار هگل آنست که بجای تفسیر ایستا از این اصل، که ویژگی ساحت فهم است، تفسیری پویا از آن کند. این اصل در اندیشهٔ دیالکتیکی نیز عمل می کند، اما در مقام یك اصل در جنبش دیالکتیکی اندیشه.

این بحث را می توان بازهم دنبال کرد. اما چنین بحثی بی ربط خواهد بود اگر نخست نپرسیم که هگل هنگامی که سرگرم ساختن وپرداختنِ فلسفهٔ دیالکتیکی است ــ نه هنگامی که به صورت تجریدی از اندیشهٔ دیالکتیکی سخن می گوید ــ مراد وی از اصطلاح «تضادّ» چیست. حاصل چنین پرسشی نشان دادن این واقعیت است که هگل این اصطلاح را به یك معنای دقیق وثابت به کار

59. contradiction 60. antinomies

نمی برد؛ و این واقعیتی است که کوس رسوایی آن را زده اند. گاهی به تضاد لفظی برمی خوریم، چنانکه می گوید مفهوم **هستی** پدیدآورنده وراهگشا به مفهوم **نیستی** است، همانگونه که مفهوم **نیستی** راهگشا به مفهوم **هستی** است. واین نوسان دیالکتیکی راهگشای مفهوم **شَوَند**[61] است که هستی و نیستی را همنهاد (سنتز) می کند. اما، همچنانکه در بخش مربوط به منطق هگل در فصل آینده خواهیم دید، خواه با آنچه هگل می گوید همرای باشیم یا نباشیم، این کارکردِ[62] دیالکتیکی را به آسانی می توان فهمید. بهرحال، باصطلاح تضادّهای هگل چه بسا بیشتر تقابلها[63] باشند تا تضادها. واین اندیشه که چیزهای متقابل یکدیگر را می طلبند ایده ای است که، چه صادق باشد چه کاذب، به انکار اصل عدم تناقض نمی انجامد. و اما، مفاهیم باصطلاح متضادّ چه بسا بسادگی مفاهیم مکمّل باشند. یك تجرید [illegible] یکسویه به تجرید یکسویهٔ دیگر می کشد و برهریك از این یکسویگیها در همنهاد می توان [illegible] شد. بعلاوه، این گفته که هرچیزی ضدّی دارد گاهی به این معناست که هر [illegible] درحال [illegible] افتادگی کامل، جدا از نسبتهای اساسیش [با چیزهای دیگر]، ناممکن و «تناقض امیز [illegible] [illegible] خواهد بود. عقل هرگز نمی تواند با ایدهٔ شیءِ کرانمندِ تك افتاده سرکند. اینجا نیز مسئلهٔ انکار اصل عدم تناقض درمیان نیست.

ما واژهٔ «همنهاد» (سنتز) را برای دَمِ همانستی ـ در ـ ناهمانستی در پیشرفت دیالکتیکی به کاربرده ایم. اما، درواقع، اصطلاحات «نهاد» (تز)، «برابرنهاد» (آنتی تز) و «همنهاد» (سنتز) بیشتر بافلسفهٔ فیشته مربوط است تافلسفهٔ هگل، که کمتراین اصطلاحات رابه کارمی برد. درعین حال، وررفتنِ سطحی با دستگاه فکری هگل مشغولیت همیشگی وی را با این سه پایه نشان می دهد. بدینسان، درساختمان زندگانی **مطلق** سه مرحلهٔ اصلی وجوددارد: ایدهٔ منطقی، **طبیعت**، وروح. و هر مرحله به سه پایه ها بخش بندی می شود. بعلاوه، تمامی سیستم دربردارندهٔ یك تکامل ضروری است یا چنین جهتی دارد. یعنی، نزد باریك اندیشی فلسفی هرمرحله ای باضرورتی درونی مرحلهٔ بعدی رامی طلبد. بدینسان، دست کم درعالم نظر اگر ازنخستین مقولهٔ **منطق** آغازکنیم، ضرورت درونیِ تکامل دیالکتیکی ذهن را برآن می دارد که نه تنها به سوی واپسین مقولهٔ **منطق** که به سوی واپسین مرحلهٔ فلسفهٔ روح پیش رود.

واما درباب درگیری فکری هگل باتکامل سه پایه ای می توان چنین اندیشید که اینگونه تکامل ضروری نیست وگاهی به نتیجه های بسیارساختگی می رسد، ولی البته [برای فهم دستگاه فکری وی] می باید آن را به عنوان واقعیت بپذیریم. اگرچه وی، درواقع، سیستم خود را براساس این الگو می پروراند، اما همیشه چنین برنمی آید که تکامل می باید دارای چنان خصلت ضروریی باشد که هگل می گوید و نداشتن چنین خصلتی نیزبه آسانی فهمیدنی است. زیرا، برای مثال، هنگامی که هگل با زندگانی روح درهنر و دین سروکار دارد، با انبوهی از داده های تاریخی

---

61. Becoming 62. performance 63. contraries 64. contradictory

روبروست که آنها را از منابع مربوط برمی گیرد و سپس براساس الگوی دیالکتیکی تفسیر می کند. و آشکاراست که برای گروهبندی و تفسیر داده ها راههای گوناگونی هست که هیچیك از آنها بی چون وچرا ضروری نیست. کشف بهترین راه بیشتر مربوط به باریك اندیشی وبینش است تا استنتاج مستقیم. مرادما ازاین سخن ناگزیر محکوم کردن شیوهٔ عمل هگل نیست. زیرا واقعیت آنست که تفسیرهای وی از تودهٔ بزرگِ داده ها گهگاه روشنگر است و چه بسا تفکر انگیز حتا هنگامی که با آنها همرای نباشیم. درعین حال، دردیالکتیك وی گذار ازمرحله ای به مرحلهٔ دیگر هرگز همیشه آنگونه منطقی نیست که وی دربارهٔ فلسفه ادعا می کند، یعنی اینکه فلسفه یك سیستم استنتاجیِ ضروری است، درعین آنکه رعایت دایمی این الگوی خارجی، یعنی ترتیب سه پایه ای، [و تحمیلِ آن به واقعیت] سبب می شود که پیچیدگی بنیادی [پدیده] به نظر نیاید.

البته، هنگامی که هگل ادعا می کند که فلسفه یك سیستم استنتاجی ضروری است و باید چنین باشد، مراد وی براستی آن نیست که می توان ازآن استنتاجِ مکانیکی کرد. اگر چنین می بود فلسفه به قلمرو فهم تعلق می داشت نه قلمرو عقل. فلسفه با زندگانیِ روحِ مطلق سروکار دارد، وبرای شناختِ [چگونگی] گشایش این زندگی، مثلا، درتاریخ انسان، استنتاجِ پیش‌اندر[65] کافی نیست. فلسفه نمی تواند دستمایهٔ تجربی را فراهم کند، اگرچه فلسفه شناسای آن الگوی غایتمندی است که خودرا دراین مایه ورزمی دهد. درعین حال تمامی جنبش دیالکتیکی سیستم هگلی، دست کم درعالم نظر، می باید با ضرورت درونی خود، خودرا بر ذهن تحمیل کند. وگرنه سیستم، چنانکه هگل مدعی است، هرگز توجیه کنندهٔ خود نخواهد بود. آشکاراست که هگل با باورهای بنیادیِ خاصّی به فلسفه روی می کند؛ یعنی اینکه عقلانی واقعی است و واقعی عقلانی؛ که واقعیت خود-نمایانگریِ عقل بیکران است و اینکه عقل بیکران اندیشهٔ خوداندیش است که خودرا درفرایندتاریخی تحقق می بخشد. البته، اعتقاد هگل برآنست که برهانِ حقیقتِ این باورهادر سیستم به دست داده شده است. اما جای گفت وگو است که سیستم آیا براستی برآنها تکیه دارد یا نه، واین یکی ازدلایل آنست که چرا کسانی که درآن باورهای بنیادی با هگل همرای نیستند و یا دست کم با آنها چندان همدلی ندارند، به آنچه می توانیم کوشش وی برای فراهم آوردن اسباب تجربیِ تصدیقِ طرح کلی متافیزیکی وی بنامیم، چندان روی خوش نشان نمی دهند. زیرا به نظر ایشان برداشتهای وی ازآن مایه ها زیر سلطهٔ آن طرحِ پیش اندیشیده است، واینکه اگرچه سیستم یك کارِ درخشانِ ساخته وپرداختهٔ عقل است، اما دست بالا تنها نشان دهندهٔ آنست که ما می باید جنبه های گوناگونِ واقعیت را ازچه جهاتی تفسیر کنیم، آنهم درصورتی که پیشاپیش تصمیم خود را دربارهٔ ماهیت واقعیت درکلیّت آن گرفته باشیم. اگر سیستم [هگلی] براستی نشان می داد که

65. *a priori*

برداشت هگل از فرایند واقعیت تنها برداشتی است که پاسخگوی خواسته های عقل است، آنگاه این خرده گیری اعتباری نمی داشت. اما دراین جای شك است مگر آنکه به واژهٔ «عقل» معنایی بدهیم که خود خواسته ایم.

می توان نظریهٔ هگل دربارهٔ ضرورت ذاتیِ پرورانشِ دیالکتیکی سیستم را به فراموشی سپرد یا نادیده گرفت وفلسفهٔ وی را یکی از راههایی انگاشت که ذهن درپیش می گیرد تا خویشتن را درزمینهٔ دستیابی به سروریِ مفهومی برتمامیِ دارونداز ما ازداده های تجربی ویا تفسیر تمامی جهان و نسبت انسان با آن، کامروا کند. آنگاه می توانستیم آن را با دیگر برداشتها یا بینشهای بزرگ ازجهان بسنجیم ودرپی سنجه هایی برای داوری میان آنها باشیم. این روش چه بسا درنظر بسیاری کسان بسیار خردپسندانه بنماید، اما با برداشتی که هگل از فلسفهٔ خویش دارد سازگار نیست. زیرا اگر هم که وی در این اندیشه نبوده باشد که بازنمود وی از سیستم فلسفه دربردارندهٔ تمامی حقیقت در واپسین صورت آنست، بی گمان برآنست که آن سیستم نمایندهٔ عالیترین مرحله ای است که دانشِ کمال یابندهٔ **مطلق** تا به امروز بدان رسیده انست.

ممکن است این برداشت سخت شگفت انگیز باشد. اما می باید دیدِ هگل را دربارهٔ **مطلق** به خاطر آورد، یعنی همانستی ـ در ـ ناهمانستی را. بیکران درکرانمند وازراه آنست که وجود دارد، و عقل یا روح بیکران ازراه روح یا ذهنِ کرانمند ودرآن است که خود را می شناسد. اماهرگونه اندیشه ای درذهن کرانمند را نمی توان گامی درجهت داناییِ کمال یابندهٔ **مطلقِ** بیکران به خود دانست. دانش انسان از**مطلق** همانا دانش **مطلق** به خویش است. با اینهمه، نمی توان گفت که دانشِ هیچ ذهن کرانمندی از**مطلق** با دانش **مطلق** به خویش یکی است. زیرا دانش **مطلق** به خویش چیزی است بیرون از دسترس هرذهن یا دسته ای از ذهنهای کرانمند. برای مثال، افلاطون وارسطو مرده اند. اما، بنا به برداشت هگل ازتاریخ فلسفه، عناصر اساسی دریافتهایِ یکایك ایشان ازواقعیت درطول قرنها درجریان جنبش دیالکتیکی کلّیِ فلسفه جذب شده ودوام یافته است. و این جنبش کمال یابنده همان دانش کمال یابندهٔ **مطلق** به خویش است، که جدا از تمامی ذهنهای کرانمند وجود ندارد اما البته محدود به هیچ ذهن کرانمند یا دسته ای از ذهنهای کرانمند نیست.[۶۶]

۵. پدیدارشناسی آگاهی

بنابراین، می توانیم گفت که ذهن بشری به جایی می رسد که در دانش **مطلق** به خویش انباز می شود. برخی ازنویسندگان ازهگل کمابیش تفسیری خداباورانه کرده اند. یعنی اینکه، مقصود

۶۶. مرادم آن نیست که تنها وسیلهٔ ادراك **مطلق** برای هگل فلسفه است، بلکه هنر ودین نیز هستند. اما در بحث کنونی سروکارما تنها با فلسفه است.

وی را آن دانسته اند که خدا در ذات خویش، بکل جدا از بشر، نسبت به خویش در نورانیّتِ کامل است، اگرچه انسان می تواند در این خودشناسی [الاهی] انباز شود. اما من او را اینجا اینگونه تفسیر کرده ام که دانش انسان از **مطلق** و دانش **مطلق** به خویش دوجنبه از یك واقعیتند. اگرچه با این تفسیر بازهم می توانیم گفت که ذهن کرانمند به جایی می رسد که در خودشناسیِ الاهی انباز می شود. زیرا، همچنانکه گذشت، هر ایده و اندیشه ای را در ذهن انسان نمی توان دمی از خودشناسی **مطلق** دانست. هر ساحتی از آگاهی را نمی توان انباز بودن در خودشناسیِ الاهی دانست. برای رسیدن به این انبازش، ذهن کرانمند می باید به ساحتی برسد که هگل آن را دانش **مطلق** می نامد.

در این صورت می توان مرحله های پیاپی آگاهی را از فرودستترین تا فرادستترین ساحتِ آن پی گرفت. و این همان کاری است که هگل در *پدیدارشناسی روح* می کند که آن را می توان تاریخ آگاهی دانست. اگر ما ذهن و کردوکار آن را به خودی خود، بدون ارتباط با یك عین، درنظر بگیریم، سروکار ما با روانشناسی است. اما اگر ذهن را اینگونه درنظر بگیریم که در اساس با یك عین، خواه بیرونی یا درونی، در ارتباط است، سروکار ما با آگاهی است. هگل کار را از آگاهی طبیعیِ غیرعلمی آغاز می کند و پرورش دیالکتیکی این آگاهی را پی می گیرد و پیش می رود تا نشان دهد که چگونه ساحتهای فرودین، برحسب یك دیدگاه دقیقتر، درساحتهای فرازین جایگیر می شوند تا آنکه به ساحت دانش مطلق برسیم.

به یك معنا *پدیدارشناسی* را می توان درامدی به فلسفه دانست. یعنی، این کتاب تکامل آگاهی را تا بدان ساحتی که می توانیم آن را آگاهی فلسفی ناب بنامیم سیستمانه دنبال می کند. اما بی گمان درامدی به فلسفه به معنای زمینه چینی ازبیرون برای فلسفیدن نیست. هگل باور نداشت که درامدی به این معنا ممکن باشد. و بهرحال این اثر خود نمونهٔ برجسته ای است از باریك اندیشیِ پیگیر فلسفی. می توان گفت که این اثر همان آگاهی فلسفی است که دربارهٔ پدیدارشناسیِ پیدایشِ خود باریك اندیشی می کند. بعلاوه، اگرچه این اثر به معنایی درامدی است به دیدگاهی که سیستم هگلی می طلبد، اما با سیستم درآمیخته است. این سیستم است که جایی برای پدیدارشناسی آگاهی می یابد، و *پدیدارشناسی* دربردارندهٔ خطوط اصلی مقداری از موادّی است که هگل سپس با دامنهٔ گسترده تری بدانها می پردازد. آگاهی دینی درین باب جایی دارد. سرانجام اینکه، درخیال هیچکس نمی گنجد که *پدیدارشناسی* را به این معنا درامدی به فلسفه بداند که کتابی است آسان ـ فهم در فلسفه. بعکس، کتابی است ژرف و چه بسا بی اندازه دشوار فهم.

پدیدارشناسی، همگام با سه مرحلهٔ اصلی آگاهی، سه بخش اصلی دارد. نخستینِ این مرحله ها آگاهی از عین ها (اُبژه ها) است همچون چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوژه) قرار می گیرند. و به این مرحله است که هگل نام «آگاهی»[67] می دهد. مرحلهٔ دوم «خودآگاهی»[68] است.

67. Bewusstsein   68. Selbstbewusstsein

و دراین مرحله هگل سخنان بسیار درباب آگاهی اجتماعی دارد. مرحلهٔ سوم عقل[۶۹] است که همچون همنهاد یا یگانگیِ مرحله های پیشین بازنموده می شود. به سخن دیگر، عقل همنهادی است ازعینیّت وذهنیّت. البته هر یك ازاین بخشهای اصلی بخشبندیهای دیگری دارد. وروش کلی هگل آنست که نگرهٔ خود به خودِ «آگاهی» را دریك ساحت معین شرح دهد وسپس بنیاد تحلیلِ آن را بگذارد. نتیجهٔ تحلیل آنست که ذهن وادار به پیشرفت به ساحت بعدی می شود که نگره ای یا دیدگاهی رساتر به نظر می رسد.

هگل با آنچه خود یقین حسّی می نامد آغازمی کند، یعنی درك حسّیِ ناسنجیده ازاشیاءِ خاص که نزد آگاهی ساده نه تنها بی گمانترین و بنیادیترین صورت دانش که همچنین پربارترین صورت آنست. اما وی برآنست که براثر تحلیل آشکارمی شود که اینگونه آگاهی درواقع صورتی بویژه تهی و برآهنجیده (انتزاعی) ازدانش است. آگاهی ساده احساس یقین می کند که ازراه ادراك حسّی، مستقیم با یك شیءِ خاص آشنایی یافته است. اما آنگاه که بکوشیم چیزی را که می دانیم شرح دهیم، یعنی آن شیءِ خاصّی را وصف کنیم که مدعی آشناییِ بی میانجی با آن هستیم، می بینیم که آن را تنها با اصطلاحات کلیی وصف می توانیم کرد که می توان آنها را درمورد اشیاءِ دیگر نیزبه کاربرد. ما، البته، می توانیم با به کاربردن واژه هایی چون «این»، «اینجا»، و «اکنون»، شاید با اشاره ای مستقیم به شیءِ بکوشیم آن را مشخص کنیم. اما دمی پس ازآن همان واژه ها را درمورد اشیاءِ دیگر به کارمی بریم. هگل برآنست که هرچند هم مشتاق باشیم و بکوشیم، بازنمی توانیم به واژه هایی چون «این» معنای خاصِ درخوری ببخشیم.

می توانیم گفت که هگل تنها به وجهی ازویژگی زبان توجه کرده است. او نیزالبته بخوبی آگاه است که دارد اززبان سخن می گوید. اماسر وکاروی در اصل با شناخت است. او خواهان نشان دادن آنست که ادعای اینکه «یقین حسّی» عالیترین صورت دانش است، ادعایی است بی پایه. و چنین نتیجه می گیرد که این ساحت ازآگاهی برای آنکه به دانش راستین راه یابد، می باید به آن ساحتی ازادراك دست یابد که درآن شیءِ همچون کانون خاصیتها و کیفیتهای جداگانه انگاشته می شود. اما تحلیل این ساحت ازآگاهی نشان می دهد که تازمانی که درساحت حس بازمانده ایم، به هیچ روی نمی توان به شیوه ای خرسندی بخش عناصرِ یگانگی وبسگانگی را، که دراین دیدار اشیاءِ نهفته است، باهم آشتی داد. بنابراین، ذهن ازمراحل گوناگون به ساحت فهم علمی می رسد که برای توضیح پدیده های حسی دست به دامان ذاتهای [مفهومیِ] وَراپدیدار[۷۰] یا دیدارناپذیر می شود.

برای مثال، ذهن پدیده های حسی را همچون نمودهایی ازنیروهای نهفته می بیند. اما هگل برآنست که ذهن نمی تواند اینجا آرام گیرد، بلکه به سوی ایدهٔ قوانین رهسپارمی شود. اما قوانین

69. Vernunft 70. metaphenomenal

طبیعی راههایی برای سامان بخشیدن و وصف کردن پدیده ها هستند، ولی از عهدهٔ توضیح بر نمی آیند. ازینرو نمی توانند از عهدهٔ کاری بر آیند که به خاطر آن دست به دامانشان شده اند، یعنی توضیح پدیده های حسی. البته هگل نمی خواهد انکار کند که مفهوم قوانین طبیعی در ساحتی خاص کارکردی سودمند دارد. اما، به گمان وی، آنگونه دانشی نمی دهد که ذهن جویای آنست.

سرانجام ذهن می بیند که تمامی سپهرِ وراپدیدار که برای توضیح پدیدارهای حسّی به آن روی آورده ایم خود فراوردهٔ فهم است. آگاهی بدینسان در مقام حقیقتی، که در پس پردهٔ پدیده ها نهفته است به خودبازمی گردد و خودآگاه می شود.

هگل خودآگاهی را از مرحلهٔ شوق[71] آغاز می کند. [در این مرحله] **خود** همچنان با اشیاءِ خارجی سر وکاردارد، اما ویژگی نگرهٔ شوق آنست که **خود** اشیاءِ رادست نشاندهٔ خویش می کندو می کوشد آنها را ابزاری برای خرسندی خود سازد و به خدمت خود درآورد یاحتاآنهارابگسارد (مصرف کند). و این نگره را، البته، هم نسبت به چیزهای جاندارنشان می دهد و هم نسبت به چیزهای بی جان. اما هنگامی که **خود** با **خودِ** دیگر روبرومی شود، این نگره درهم شکسته می شود. زیرا هگل بر آنست که حضور دیگری برای خودآگاهی شرط اساسی است. خودآگاهیِ پرورده تنها هنگامی پدیدار خواهد شد که **خود**، خودْبود[72] را درخود ودیگران بشناسد وبنابراین، می باید صورت یك آگاهیِ براستی اجتماعی یا «ما۔آگاهی»[73] به خود بگیرد، یعنی شناسایی همانستی۔در۔ناهمانستی درساحت خودآگاهی. امادرسیر تکاملی دیالکتیکیِ این مرحله ازآگاهی یکباره نمی توان به خودآگاهیِ پرورده دست یافت. مطالعهٔ هگل دربارهٔ مرحله های پیاپیِ آن یکی از گیراترین و پرنفوذترین بخشهای کتاب *پدیدارشناسی* را تشکیل می دهد.

گفتیم که وجودِ **خودِ** دیگر شرط خودآگاهی است. اما نخستین واکنش ناهشیارِ یك **خود** در رویارویی با خودِدیگر اظهاروجوددر مقام یك خود در برابر دیگری است. هر خود مشتاق آنست که در راه اظهار وجودِ پیر وزمندانهٔ خودبودِ خود، خودِدیگر را براندازد یا نیست کند. اما اگر به معنای واقعی قصد نابودی خودِ دیگر را داشته باشد به مراد خویش نخواهد رسید؛ زیرا شرط آگاهی به خودبودِ خود آنست که خودِدیگر این خودبودرا به رسمیت بشناسد. بدینسان است که رابطهٔ خداوندگار و بنده پدید می آید. خداوندگار آن کسی است که در کسب شناسایی از سوی دیگری کامیاب می شود، بدین معنا که خودراهمچون [معیار] ارزش دیگری به وی تحمیل می کند. بنده آن کسی است که **خودِ** حقیقیِ خویش را دردیگری می بیند.

اما، شگفت آنکه وضع اصلی دگرگون می شود و این به سبب تضادهای نهفته درآنست که می باید چنین شود. از سویی، خداوندگار با به رسمیت نشناختن بنده درمقام شخص حقیقی، خود را از به رسمیت شناخته شدن آزادی خویش که در اصل خواستار آن بوده و لازمهٔ پرورش

71. Begierde   72. selfhood   73. we - consciousness

خودآگاهی است، محروم می کند و بدینسان خود را به وضعی فروبشری[۷۴] فرو می افکند. از سوی دیگر، بنده با اجرای ارادهٔ خداوندگارش از راه کاری که اشیاءِ مادی را دگرگون می کند، خود را عینیّت می بخشد و بدینسان خود را شکل می بخشد و به ساحت هستی [یا زندگانی] حقیقی برمی آید.[۷۵]

البته، رابطهٔ خداوندگار ـ بنده دو جنبه دارد. هم می توان آن را مرحله ای از پرورش برآهنجیدهٔ (انتزاعی) دیالکتیکیِ آگاهی دانست و هم در رابطه با تاریخ آن را درنظر گرفت. اما این دو جنبه بهیچوجه با هم ناسازگار نیستند. زیرا تاریخ بشرخودنمایانگرِ تکامل روح است، یعنی سخت کوشیِ روح برای رسیدن به هدف خویش. پس جای شگفتی نیست اگر که هگل از رابطهٔ خداوندگار ـ بنده در صورت نخستینش به نگره ای یا حالتی از آگاهی می رسد که به آن نام «آگاهی رواقی» می دهد، نامی که یادآور بسی چیزهای تاریخی است.

آگاهی رواقی براستی بر تضادهای ذاتی رابطهٔ بندگی چیره نمی تواند شد: بلکه تنها تا حدودی بر آن چیره می شود که هم خداوندگار (که نمونهٔ آن مارکوس آورلیوس است) و هم بنده (که نمونهٔ آن اپیکتتوس است) به زندگی باطنی پناه می برند و اندیشهٔ آزادی باطنیِ حقیقی را بزرگ می دارند و خودبسندگیِ باطنی را، و روابط مشخّص بیرونی را دست نخورده می گذارند. پس، این نگرهٔ منفی نسبت به آنچه مشخص و بیرونی است، به گفتهٔ هگل، به آسانی راه به آگاهیِ شك آورانه[۷۶] می گشاید که برای آن تنها خود وجوددارد و هرچیز دیگری در دامن شك ونفی می افتد.

اما آگاهی شك آورانه تضادّی درخود نهفته دارد. زیرا برای شك آور ممکن نیست که آگاهی طبیعی را ازمیان بردارد و [نزد او] نفی واثبات درجوار هم دریك نگره حضور دارند. هنگامی که این تضادّ آشکارا می شود، چنانکه باید بشود، راه به آن چیزی می گشاید که هگل آن را «آگاهی شوربخت»[۷۷] می خواند، که آگاهیی است دوپاره. در این مرتبه رابطهٔ خداوندگار ـ بنده، که نه آگاهی رواقی توانسته است چنانکه باید برآن چیره شود نه آگاهی شك آورانه، به صورتی دیگر بازمی گردد. در رابطهٔ خداوندگار ـ بنده در اصل عناصر خودآگاهیِ حقیقی، یعنی شناساییِ خود بود و آزادی چه درخود چه در دیگری، میان دو آگاهی فردی بخش شده است. خداوندگار خودبود و آزادی را تنها در نفسِ خویشتن بازمی شناسد، نه در بنده، حال آنکه بنده آنها را درخداوندگار بازمی شناسد نه در نفس خویشتن. اما درآگاهی شوربخت این دوپارگی دریك نفس رخ می دهد. برای مثال، [چنین کسی] خودآگاه است از وجود شکافی میان یك خودِ دگرگون

74. infra - human

۷۵. به دلایل بدیهی تحلیل ژرف هگل از رابطهٔ خداوندگار ـ بنده چنان خطوطی از اندیشه را دربرداشت که ستایش کارل مارکس را برانگیخت.

76. sceptical 77. unglückliche Bewusstsein

شوندهٔ ناپایدار و سست بنیان و یك خودِ دگرگونی ناپذیر آرمانی. خودِ نخستین از جهتی خودی دروغین به نظر می آید که می باید انکار شود، حال آنکه خودِدومین خودِراستینی به نظر می آید که هنوز بدان دسترس نیست. و این خودِ آرمانی را می توان به سپهرِ جهانِ دیگر فراافکند و با کمال مطلق یا خدایکی کرد که وجود آن ورای جهان و خودِ کرانمند انگاشته می شود. آنگاه آگاهی بشری دوپاره و از خود بیگانه و «شوربخت» می شود.[78]

تضادها یا چندپارگیهای نهفته در خودآگاهی در مرحلهٔ سوم *پدیدارشناسی*، آنجا که ذهن کرانمند به سطح خودآگاهیِ کلّی برمی آید، چاره می شود. در این ساحت خودآگاهی دیگر درمقام ذهن فردی شکل هشیاریِ یکسویه به خود نمی گیرد که از سوی موجودات خودآگاهِ دیگر درتهدید یا با آنها در ستیز باشد؛ بلکه شناخت کاملی از خود بود در خود ودردیگران در کارخواهد بود؛ و این شناسایی دست کم دربردارندهٔ هشیاری نهفته ای از هستی کلی، از روح بیکران، در خودهای کرانمند و ازراه آنها، خواهد بود؛ هستی کلیی که آنان را به هم پیوسته می دارد بی آنکه نیست کند. این هشیاری که به صورت نهفته وناکامل در وجدان اخلاقیِ پرورش یافته حضور دارد ــ وجدانی که باوردارد در بسگانگیِ رسالتهای اخلاقیِ مشخص در نظم اجتماعی یك ارادهٔ عقلانی هست که خودرا فرامی نماید ــ این هشیاری به همانستی ـ در ـ ناهمانستی که ازویژگیهای زندگانی روح است، دروجدان (آگاهی) پرورش یافتهٔ دینی بیان والاتر و آشکارتری می یابد؛ زیرا نزد وجدان دینی در تمامی خودها یك زندگانی یگانهٔ الاهی نهفته است که در عینِ نگاهداشتِ تفاوتهاشان آنها را در خود دارد. درایدهٔ یگانه زیستن با خدا است که شکاف درون آگاهی شوربخت یا دوپاره پُرمی شود. خودِ حقیقی دیگر آرمانیِ انگاشته نمی شود که خودِ واقعی دچار جدایی چاره ناپذیر از آن باشد، بلکه همچون هستهٔ حیاتیِ خودِواقعی انگاشته می شود که خودرا در تجلیاتِ کرانمندِ آن و ازراه آن بازگو می کند.

این سوّمین مرحله ازپدیدارشناسی تاریخی آگاهی که هگل، چنانکه دیدم، به آن نام کلّی **عقل** می دهد، همچون همنهادی از آگاهی و خودآگاهی، یعنی دو مرحلهٔ نخست، ارائه می شود. درآگاهی[79] به معنای محدود، ذهن ازعین محسوس همچون چیزی بیرون ازخود و ناهمجنس با خود باخبر است. درخودآگاهی[80]، ذهن به خود همچون خودِ کرانمندمتوجه می شود ودرساحت **عقل** طبیعت را همچون فرانمودی از روح بیکران می بیند که خود با آن یگانه است. اما این هشیاری می تواند صورتهای گوناگون به خود بگیرد. درآگاهیِ پرورش یافتهٔ دینی ذهن **طبیعت** را همچون آفرینش وخود ـ نمایانگریِ خدا می بیند که درژرفنای وجود خویش با خدا یگانه است و

۷۸. هگل پیرومذهب لوتر بودوگرایش بدان داشت که به شیوه ای جدلی، وجدان (آگاهی) شوربخت یا دوپاره را با آیین کاتولیکی قرون وسطایی، بویژه با آرمانهای زاهدانهٔ آن همعنان کند.

79. Bewusstsein   80. Selbstbewusstsein

ازراه او با خودهای دیگر یگانه می شود. و این بینش دینی از حقیقت درست است. اما درساحت آگاهی دینی حقیقت به صورت اندیشهٔ کنایی یا تصویری[۸۱] بیان می شود، حال آنکه درساحت برینِ «دانش مطلق»[۸۲] همان حقیقت باریك اندیشانه به صورت فلسفی درك می شود. ذهنِ کرانمند به خویشتن خویش همچون دمی در زندگانی روح بیکران و کلّی، همچون دمی در **اندیشهٔ مطلق**، هشیاریِ نهفته دارد. و، بدینسان، **طبیعت** را همچون عینیّت یافتگیِ خویشتن خویش می بیند و همچون شرط لازم زندگانیِ خویشتن خویش، وخویشتن خویش را همچون هستیِ فعلیت یافتهٔ روح می بیند. البته، معنای این گفته آن نیست که ذهن کرانمند، چون درست بدین عنوان نگریسته شود **طبیعت** را فراوردهٔ خود می بیند. بلکه بدان معناست که ذهن کرانمند، که به خود همچون چیزی بیش از وجود کرانمند، همچون دمی از درونیترین زندگانیِ روحِ مطلق، هشیار است، طبیعت را همچون مرحله ای ضروری در پیشرفت روح در فرایندِ فعلیت بخشیدن به خویش می بیند. به سخن دیگر، دانش مطلق آن ساحتی است [illegible]ان ذهن کرانمند در زندگانیِ **اندیشهٔ** خوداندیش، در زندگانی **مطلق**، انباز می شود. یا، به عب[illegible] دیگر، ساحتی است که در آن **مطلق یا تمامیت** از راه ذهنِ کرانمندِ فیلسوف و درآن به خود همچون همانس[illegible] ـ در ـ ناهمانستی می اندیشد.

هگل همانند مرحله های اصلی پیشینِ پدیدارشناسی آگاهی، مرحلهٔ سوم، یعنی عقل، را نیز از راه سلسله ای از مرحله های دیالکتیکی می پروراند. وی نخست به **عقلِ** مشاهده گر می پردازد که ازباریك اندیشی خویش در **طبیعت** (برای مثال، ازراه ایدهٔ غایتمندی) [illegible] گونه ای دیدی به دست آورده است، سپس ازراه مطالعهٔ منطق صوری و روانشناسی تجربی به درون متوجه می شود، و سرانجام خود را درسلسله ای از نگره های اخلاقی عملی پدیدار می کند که از طلب شادکامی تا سنجش قوانین کلی اخلاقی را دربرمی گیرد، قوانینی که عقل عملی فرمان می دهد و نتیجهٔ شناختِ این واقعیتند که یك قانونِ جهانروا [درجریان سازش با عمل] آنچنان زیر وبالا می شود که کمابیش هرگونه معنای معیّنی را ازدست می دهد. این نکته زمینهٔ فرارفتن به حوزهٔ زندگی عملی اخلاقی درجامعه را فراهم می کند. درین باب هگل اززندگی اخلاقیِ نیندیشیده آغاز می کند که درآن مردمان بسادگی پیرو عرفها و سنتهای اجتماع خود هستند تا به آن صورتی از فرهنگ برسیم که درآن افراد ازاین زمینهٔ نیندیشیده جدا می شوند و دربارهٔ آن داوری می کنند. این دودم دروجدان اخلاقی پرورش یافته است که با هم پیوند می خورند. خواستِ همگانیِ عقلانی نزد وجدان اخلاقیِ پرورش یافته نه چیزی برفراز افراد درجامعه بلکه زندگانی مشترکی است که آنان را در مقام اشخاص آزاد به هم می پیوندد. در نخستین دم می توانیم گفت که روح هنوز اندیشنده نیست، چنانکه درمورد اخلاق کهن یونانیان پیش ازروزگار باصطلاح سوفسطاییان بود. در دومین دَم روح

81. Vorstellung 82. das abs[illegible]ssen

اندیشنده است، اما در عین حال بیگانه با جامعهٔ واقعی و سنتهای آن، ودربارهٔ آن حکم می کندودر حالت گزافکارانهٔ خود، چنانکه دردوران ترورژاکوبنی، اشخاص واقعی را به نام آزادیِ انتزاعی ازمیان برمی دارد. اما در دم سوم روح از نظر اخلاقی به خود اعتماد دارد و صورت جامعه ای از اشخاص آزادرا به خود می گیرد که همچون یك واحد زنده مظهرِ مجسمِ خواستِ همگانی است.

اما، این واحد زنده که درآن هرعضوی از جامعه برای دیگران یك نفسِ آزاد است، خواهان شناساییِ آشکار ایدهٔ همانستی ـ در ـ ناهمانستی است وزندگانیی که همچون رشتهٔ یگانگی درونی درهمه حضور دارد بی آنکه آنان را در مقام فرد ازمیان بردارد. یعنی، خواهان شناسایی آشکارِ ایدهٔ [وجود] کلّیِ متعیّنی[83] است که خود را در وجودهای جزئی به اجزاء بخش می کند و یا خود را درآنها می نمایاند درهمان حال که آنها را درخود یگانه می کند. به عبارت دیگر، اخلاقیات دیالکتیکانه راه به دین می برد و اخلاق پای به درون وجدان دینی می گذارد، یعنی وجدانی که این وحدت زنده را آشکارا به صورت خدا می شناسد.

بنابراین، می بینیم که دردین روح مطلق آشکارا به خودآگاه می شود. اما دین نیز، البته، تاریخی دارد و می بینیم که در این تاریخ مرحله های نخستینِ دیالکتیك تکرار می شود. بدینسان هگل مطلب را از چیزی آغاز می کند که خود «دین طبیعی» نام می دهد ودر آن الوهیت به صورت اشیاءِ پدیدار یا اشیاءِ طبیعی دیده می شود تا به دینِ هنر یا دین زیبایی، مانند دین یونانی، برسیم که در آن خدا به صورت وجودِ خودآگاهِ قرین با وجود مادّی دیده می شود. برای مثال، تندیس نمایندهٔ خدای انسانگونه است. سرانجام، در دینِ مطلق، یعنی درمسیحیّت است که روح چنانکه هست، در مقام روح شناخته می شود و طبیعت آفرینش خدایی شمرده می شود و فرانمودِ کلمه؛ و روح القدس در نفس ها (خودها)ی کرانمند جایگیر و مایهٔ یگانگی آنها دانسته می شود.

اما آگاهی دینی، چنانکه دیدیم، خودرا به صورتهای تصویری فرامی نماید و نیازمند آنست که درقالب مفهومیِ ناب فلسفه درآید که درعین حال نمایندهٔ انتقال از ایمان به دانش یا علم است. یعنی، [با این انتقال] ایدهٔ تصویریِ الوهیتِ شخص وارِ برین، که بشر را ازراه یك تن آوردگی[84] بی مانند [یعنی تجسّم خدا در مسیح] و با قدرت رحمت خویش رستگاری می بخشد، به صورت مفهوم روح مطلق یا اندیشهٔ خوداندیشِ بیکران درمی آید که خودرا درطبیعت (همچون عینیت یافتگی و شرط فعلیت یافتن خویش) ودر تاریخ فرهنگ انسان، با صورتها و ساحتهای پیاپی آن، و دراین سیر وسلوك، می شناسد. هگل نمی گوید که دین حقیقت ندارد. بعکس، دین مطلق یا مسیحیت، حقیقت مطلق است. اما فرانمودِ آن به صورت خیال یا تصویر است که با آگاهی دینی قرین است. در فلسفه این حقیقت به صورت دانش مطلق درمی آید که همانا «دانایی روح به خویش به صورت روح» است. مطلق یا تمامیّت ازراه روح انسانی ودرآن است که به خود دانا

83. concrete universal 84. Incarnation

می شود، یعنی تا آنجا که روح انسانی ازمحدودیت خویش برمی آید وخودرا با اندیشهٔ مطلق یکی می کند. خدا را با انسان همتراز نمی‌توان کرد. زیرا خدا وجود است وتمامیّت، و انسان نه چنین است. اما تمامیّت درروح انسانی و ازراه آنست که، در واقع، به خود دانا می شود؛ همچنین این دانایی را در ساحت اندیشهٔ تصویری در تحول آگاهی دینی به دست می آورد و در ساحت علم یادانش مفهومیِ ناب در تاریخ فلسفه؛ زیرا که فلسفه به معنای آرمانی کلمه در قالب «دانشِ مطلق به خویش» حقیقت کامل دربارهٔ واقعیت را شامل است.

بنابراین، هگل در *پدیدارشناسی* از فرودسترین ساحت آگاهی انسان آغاز می کند و دیالکتیکانه بالا می رود تا به آن ساحتی برسد که درآن ذهن بشری به دیدگاه مطلق دست می یابدو باصطلاح بُرداری می شود برای روح خودآگاه بیکران. اما اگر بخواهیم منطقی سخن بگوییم، رابطهٔ میان یك ساحت با ساحت بعدی [در اندیشهٔ هگل] اغلب بسیار سست است. و برخی از مرحله های آن البته چندان از دل پرورش دیالکتیکی موضوع بیرون نمی آید که از باریك اندیشیهای هگل دربارهٔ روحها و نگره های مرحله ها ودوره های گوناگون فرهنگی. بعلاوه، برخی از مطالبی که هگل به آنها می پردازد به نظر خوانندهٔ امروزین چه بسا شگفت انگیز آید؛ برای مثال، بحث انتقادی وی دربارهٔ جمجمه شناسی. در عین حال، این کتاب به عنوان پژوهشی درسیر وسلوك روح انسانی وجنبش آن ازیك نگره یا دیدگاه ــ که یکسویه ونارسا است ــ به نگره یا دیدگاه دیگر، گیرا ودل انگیز است وپیوندهای مرحله های دیالکتیكِ آگاهی با نگره های پدیدار شده در تاریخ (روح روشنگری، روح رومانتیك و مانند آن) برگیرایی آن می افزاید. می توان به گزارشهای هگل ازروح دوره ها و فرهنگها اعتماد نکرد و بزرگداشت وی ازدانش فلسفی نیز چه بسا ازیك وجه خنده دار به نظر آید؛ اما به رغم همهٔ پرواها وناهمراییها، خواننده ای که بکوشد به مغز اندیشهٔ هگل راه بَرَد، نمی تواند *پدیدارشناسی* را یکی از آثار بزرگ در فلسفهٔ نظری نشمارد.

فصل ۱۰

هگل

(۲)

۱. منطق هگل

چنانکه دیدیم، هگل نظریه ای را که شلینگ در، باصطلاح، سیستم همانستیِ خود پیش کشیده بود، رد کرد، و آن نظر این بود که **مطلق** در ذات خود نزد اندیشهٔ مفهومی نقطهٔ محوِ همهٔ ناهمگونیها است، یعنی یك همانستیِ مطلق با خویش است که آن را جز با صفات سلبی چنانکه باید وصف نمی توان کرد و اگر راهی برای درك مثبت آن باشد جز شهود عرفانی نیست. هگل بر آن بود که عقل نظری می تواند به گوهر ذات **مطلق** راه برد، گوهری که خود را در طبیعت و تاریخ روح انسان نمایان می کند.

آن بخش از فلسفه که کار آن پرده برگرفتن از گوهر ذات **مطلق** است نزد هگل همان منطق است. این نظر نزد کسانی که منطق را علم صوری ناب می دانند و یکسره جدا از علم مابعدالطبیعه، دیدگاهی گزاف و حتا بی معنا به شمار می آید. اما باید به یاد داشته باشیم که نزد هگل **مطلق** همانا **اندیشهٔ** ناب است. این **اندیشه** را در ذات خویش، جدا از برونهشتگی[1] یا خود-نمایانگریش[2]، می توان درنظر گرفت. و علمِ **اندیشهٔ** ناب در ذات خویش همان منطق است. بعلاوه، از آنجا که **اندیشهٔ** ناب، باصطلاح، گوهرِ واقعیت است، پس منطق با علم مابعدالطبیعه یکی است، یعنی، با علم مابعدالطبیعه ای که با **مطلق** درذات خویش سر وکار دارد.

مطلب را با پیونددادن مراد هگل از منطق با دید کانت از منطق برین[3] می توان روشنتر کرد. در فلسفهٔ کانت مقولاتی که به پدیده ها شکل و صورت می بخشند مقولاتِ پیش *اندرِ*[4] اندیشهٔ انسانیند. ذهن انسانی آفرینندهٔ «اشیاءِ-در-ذات خود»[5] نیست، اما تعیین کنندهٔ خصلت اساسی جهان پدیدار، جهان نمود، است. بنابراین، براساس پیش انگاره های کانت، نمی توانیم چنین

---

1. externalization 2. self-manifestation 3. transcendental logic 4. *a priori*
5. things-in-themselves

انگاریم که مقولات ذهن انسانی با واقعیت در ذات خویش دمساز است؛ بلکه کارکردِ شناختیِ آنها محدود به جهان پدیدار است. اما، همچنانکه در فصل پیشگفتار شرح داده شد، با از میان برداشتنِ «شیءِ در ذات خود»، که ناشناختنی است، و بدل شدن فلسفهٔ سنجشگری به ایده باوری ناب، آن مقولات به مقولات اندیشهٔ آفریننده به تمام معنا بدل می شوند. واگر بنا است که از ذهن باوری[6]، که کارش به خودباوری[7] می کشد، بپرهیزیم، اندیشهٔ آفریننده را باید **اندیشهٔ مطلق** گرفت. بدینسان، مقولات به مقولات **اندیشهٔ مطلق**، به مقولات واقعیت بدل می شوند، و منطق که درآنها پژوهش می کند به صورت علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) درمی آید و نمایانندهٔ گوهر یاسرشت **اندیشهٔ مطلق** می شود که خود را درطبیعت و تاریخ نشان می دهد.

واما، هگل از **مطلق** در ذات خویش همچون **خدا** در ذات خویش سخن می گوید. جُستارمایهٔ منطق عبارتست از «حقیقت در ذات خویش بی هیچ پیرایه. بنابراین، مطلب را اینگونه می توان بیان کرد که درونمایهٔ منطق عبارتست از بازنمودِ **خدا** آنچنان که در گوهر ازلی [خویش] است پیش از آفرینش **طبیعت** ویك روحِ کرانمند.» واین شیوهٔ گفتار در ذهن تصویری شگفت ازمنطقدانی را برمی انگیزد که به گوهرِ ذاتِ یك خدای متعال رخنه کرده واز آن به زبان سیستمی ازمقولات سخن می گوید. اما کاربرد زبان دینی ازسوی هگل می تواند گمراه کننده باشد ومی باید به یادداشت که اگرچه **مطلقِ** وی بی گمان برین[8] است، بدین معنا که آن را با هیچ باشندهٔ کرانمند یا دسته ای از باشنده ها یکی نمی توان کرد، اما بدان معنا برین نیست که خدای مسیحیّت را نسبت به جهان آفرینش برین می دانند. **مطلق** هگل **تمامیّت** است، وچنان تمامیّتی است که ازراه روحِ کرانمندو درآن به خوددانا می شود ــ البته تا جایی که روح کرانمند به ساحتِ «دانش مطلق» دست می یابد. بنابراین، منطق عبارتست از دانش **مطلق** به خویش در خویش، جدا از خود ـ نمایانگریِ مشخص (کُنکرت) خویش در طبیعت و تاریخ. یعنی، منطق عبارتست از دانشِ **اندیشهٔ مطلق** به گوهر خویش، یعنی همان گوهری که به صورت مشخص در فرایند واقعیت وجوددارد.

اگر ما واژهٔ «مقوله»[9] را به معنایی گسترده تر از آن به کار بریم که هگل خود به کاربرده است، می توانیم گفت که منطق او سیستم مقولات است. وچون چنین بگوییم، باید دانست که تمامی سیستم مقولات تعریفِ گام به گامی از **مطلق** در ذات خویش است. هگل ازمفهوم «هستی» آغاز می کند که نامعیّنترین و ازنظر منطقی پیشینترین مفهوم است؛ وآنگاه رفته ـ رفته نشان می دهد که چگونه این مفهوم بضرورت وپیاپی ازمفهومی راه به مفهوم دیگر می گشاید تا آنکه به ایدهٔ مطلق، یعنی به مفهوم یامقولهٔ خودشناسی یا خودآگاهی یا به **اندیشهٔ** خوداندیش برسیم. اما **مطلق**، البته، رشته ای یا زنجیره ای ازمقولات یا مفاهیم نیست. اگر بپرسیم که **مطلق** چیست، می توانیم پاسخ گفت که **مطلق** «هستی» است. واگر بپرسیم که **هستی** چیست، سرانجام ناگزیر ازآن خواهیم بود

---

6. subjectivism 7. solipsism 8. transcendent 9. category

که پاسخ دهیم هستی **اندیشهٔ** خوداندیش یا روح است. فرایندی که با آن این جریان نشان داده می شود، چنانکه این منطقدان آن را ساخته و پرداخته است، البته فرایندی است زمانی. اما اگر مطلب را به زبان عامیانه بگوییم، چنین نیست که **مطلق** در ذات خویش در ساعت هفت بامداد در مقام **هستی** کار را آغاز کند و در ساعت هفت شامگاه در مقام **اندیشهٔ** خوداندیش به پایان برد. اما نمایشی که منطقدان [یعنی، هگل] از این واقعیت می دهد، یعنی روشنگریِ دیالکتیکیِ سیستمانهٔ او از معنای هستی، فرایندی است زمانی. کار وی نشان دادن آنست که تمامی سیستم مقولات، باصطلاح، در خود فرو می پیچد و آغاز آن انجام آنست و انجام آن آغاز آن. یعنی، نخستین مقوله یا مفهوم تمامی مقوله ها یا مفهومهای دیگر را درخود نهفته دارد و آخرینشان روشن سازیِ نهاییِ نخستینشان است و معنای حقیقی آن را به دست می دهد.

اگر زبان دینی یا زبان یزدانشناسی (الاهیات) را به کار گیریم ـــ که هگل بسیار به کار می گیرد ـــ مطلب به آسانی فهمیدنی است. خدا **هستی** است و همچنین **اندیشهٔ** خوداندیش. اما واژهٔ «همچنین» اینجا براستی درخور مطلب نیست. زیرا چون بگوییم که خدا **هستی** است، گفته ایم که او **اندیشهٔ** خوداندیش است. فرانمودنِ سیستمانهٔ این واقعیت به دست فیلسوف فرایندی است زمانی. اما این زمانگیری، البته، ربطی به گوهر الاهی در ذات خویش ندارد. البته، فرق بزرگی است میان **مطلق** هگل و خدای یزدانشناسی مسیحی. اگرچه گفته اند که **مطلقِ** هگل همان فرایندِ شَوَندِ[10] [= صیرورت، شدن] خویش است، اما در منطق با این فرایند واقعی، یعنی فرایند فعلیت یافتن *لوگوس*، سروکار نداریم؛ بلکه سروکار ما با **مطلق** «درذات خویش»، یعنی با **ایدهٔ** منطقی است. و این یك فرایند زمانی نیست.

جنبش دیالکتیکی منطق هگل را می توان به وسیلهٔ سه مقولهٔ نخستین آن نشان داد. آن مفهومی از **مطلق** که از نظر منطقی بر مفهومهای دیگر پیشی دارد، مفهوم «هستی» است. اما مفهوم یا مقولهٔ هستی ناب[11] یکسره نامتعیّن است. و مفهومِ یکسره نامتعینِ هستی راه به مفهوم نیستی می گشاید. بدین معنا که اگر بکوشیم هستی را بی هیچ تعیّنی بیندیشیم، می بینیم که به هیچ چیز نیندیشیده ایم. ذهن از هستی به نیستی می رسد و باز از نیستی به هستی: و بر هیچیك تکیه نمی تواند کرد و هر یکی در، باصطلاح، ضد خود ناپدید می شود. «حقیقت آنها بدینسان همین جنبشِ ناپدیدشدنِ فوریِ یکی در دیگری است.» و این جنبش از هستی به نیستی و از نیستی به هستی، شَوَند است. بدینسان، شَوَند همنهادِ (سنتز) هستی و نیستی است؛ وحدت و حقیقت آنهاست. بنابراین، هستی را می باید شوند انگاشت. به عبارت دیگر، مفهومِ **مطلق** همچون هستی، برابر است با مفهوم **مطلق** همچون شوند، [یعنی] همچون فرایندی از خُود-پروری[12].

در نگرش عادّی ما به چیزها تضادّ جایی ندارد و هستی و نیستی جمع ناشدنی هستند. اما دلیل

---

10. becoming 11. reines Sein 12. self-development

اینکه چنین می اندیشیم آنست که هستی را هستیِ متعیّن می انگاریم و نیستی را نیستیِ این تعیّن. اما، هستی ناب نزد هگل نامتعیّن است و تهی یا خالی؛ و به همین دلیل است که می گوییم راه به ضدّ خود می گشاید. اما تضادّ نزد هگل آن نیروی مثبتی است که نهاد (تز) و برابر نهاد (آنتی تز) را همچون دَم‌هایی انتزاعی دریك یگانگی یا همنهاد (سنتز) عالیتر نمایان می کند. و یگانگی مفهومِ هستی و نیستی مفهومِ شَوَند است. اما این یگانگی باز سبب پدیدآمدن یك «تضادّ» می شود، آنچنانکه ذهن در پی معنای هستی، در پی سرشت یا گوهر مطلق در ذات خویش، به پیش رانده می شود.

هستی و نیستی و شَوَند نخستین سه پایه از نخستین بخش منطق هگل، یا، باصطلاح، منطق هستی[13] را تشکیل می دهند. این بخش با مقولات هستی ـ در ـ ذات خویش[14]، جدا ازمقولات نسبت، سروکار دارد. و سه طبقهٔ اصلی مقولات دراین بخش ازمنطق یکی چونی (کیفیت) است، که دربردارندهٔ سه پایه ای است که پیش ازین یاد کردیم، ودیگر چندی (کمیّت) و اندازه[15]. اندازه همنهادِ چونی و چندی شمرده شده است. زیرا اندازه مفهوم مقدار خاصی است که طبیعتِ شیء، یعنی چونی آن، تعیین کنندهٔ آنست.

در دومین بخش اصلی ازمنطق، یعنی منطق ذات[16]، هگل جفتهای مقولات همبسته را استنتاج می کند، یعنی مقولاتی چون ذات (ماهیت) و وجود، نیرو و فرانمود[17]، جوهر و عرض، علت و معلول، کنش و واکنش. این مقولات مقولاتِ باریك اندیشی نامیده می شوند زیرا با آگاهیِ باریك اندیشی دمسازند که، به اصطلاح، به زیر کارِ هستی در حالت بی میانجیِ آن راه می برد. برای مثال، ذات (ماهیّت) جایگیر در پسِ نمود انگاشته می شود و نیرو همچون واقعیتی که در فرانمودِ خویش به نمایش درمی آید. به عبارت دیگر، هستی ـ در ـ ذات خویش، نزد آگاهیِ باریك اندیش به مقولاتِ همبسته شکسته می شود.

اما منطق ذات (یا گوهر) ما را با دوپارگی هستی به ذات (گوهر) درونی و وجودِ پدیدارِ بیرونی وانمی نهد. زیرا واپسین بخشبندی اصلی به مقولهٔ فعلیّت[18] اختصاص دارد که «یگانگی ماهیت و وجود» شمرده می شود. یعنی، آنچه فعلیّت دارد همانا ذات درونی است که وجود بیرونی می یابد، نیرویی است که فرانمودِ کامل یافته است. اگر ما هستی را با نمود یکی کنیم، یعنی با نمایش بیرونی آن، این یك تجریدِ یکسویه است. اما یکی کردن هستی با ذاتِ نهفته در زیر نمود نیزجز این نیست. هستی فعلیّت یافته، یگانگی درون و برون است؛ همان ذات است که خود را نمایان می کند و می باید نمایان کند.

در ذیل عنوان کلی مقولهٔ فعلیّت است که هگل مقولات جوهر و عرض، علت و معلول، و کنش و

13. die Logik des Seins 14. being-in-itself 15. measure 16. die Logik des Wesens
17. force and expression 18. Wirklichkeit

واکنش یا کنش دوسویه را استنتاج می کند. همچنانکه گفتیم، منطق وی تعریف یا تعیین گام به گام ماهیت **مطلق** در ذات خویش است، و از این چه بسا چنین بر آید که برای او تنها یك گوهر و یك علت وجود دارد که همان **مطلق** است. به سخن دیگر، چه بسا چنین برداشت شود که فلسفهٔ هگل مکتب اسپینوزا را نیز دربرمی گیرد. اما این گزارشی نادرست از مقصود وی خواهد بود. مراد از استنتاج مقولات جوهر و علت آن نیست که چنین نتیجه گرفته شود که، برای مثال، چیزی به نام علتِ کرانمند در میان نیست. زیرا **مطلق** در مقام فعلیّت همان ذات است که خود را نمایان می کند. نه آنست که **مطلق** چیزی جز یکتا نباشد. **یکتا** است و در همان حال بسیار: همانستی است در ناهمانستی.

هگل از منطق ذات راه به منطق مفهوم[19] می گشاید که سومین بخش اصلی از کار وی است. در منطق هستی در نگاه نخستین هر مقوله ای مستقل است و، باصطلاح، بر روی پای خود ایستاده است، اگر چه جنبش دیالکتیکیِ اندیشه این درخودماندگیِ ظاهری را درهم می شکند. در منطق ذات ما با مقولاتِ آشکارا همبسته سر وکار داریم، مانند جوهر و عرض و علت و معلول. وبدینسان در قلمر و میانجیگری[20] قرارداریم. اما هر یکی از یك جفت مقولهٔ همبسته میانجی «آن دیگری» انگاشته می شود، یعنی، چیزی جز خود او میانجی اوست. برای مثال، علت باگذر به ضدّ خود، یعنی به معلول که چیزی جز علت انگاشته می شود، است که علت می شود. همینگونه، معلول از راه نسبت با چیزی جز خود، یعنی علت، است که معلول می شود. همنهادِ قلمروهای بی میانجی بودن و میانجی شدنِ دیگری است که قلمرو ِخود-میانجیگری[21] می شود. چیزی خود-میانجی است که راه به ضد خود بگشاید و با اینهمه در این ضدّیت با خود[22] با خود یکی بماند. و خود-میانجی همان چیزی است که هگل مفهوم[23] یا صورت معقول[24] می خواند.

نیاز به گفتن نیست که منطقِ مفهوم[25] نزد هگل سه بخشبندی اصلی دارد. در نخستین بخش هگل مفهوم را «ذهنیّت» می شمارد، یعنی اندیشه در جنبه های صوری آن و این بخش کمابیش مطابق است با منطق به معنای عادی آن. هگل می کوشد تا نشان دهد که مفهوم کلیِ وجود که از خویش برون می آید وسپس درساحتی بالاتر به خویش بازمی گردد، چگونه به شیوه ای صوری در جنبش اندیشهٔ منطقی تحقیق پذیر است. بدینسان در قیاس، وحدت مفهوم کلّی در گزاره به دوپاره می شود و سپس در ساحتی بالاتر این وحدت دوباره برقرار می شود.

هگل که مفهوم یا صورت معقول را همچون ذهنیّت می گیرد، تا بدانجا پیش می رود که آن را عینیّت نیزمی گیرد. و همچنانکه در نخستین مرحله یا بخش از منطقِ مفهوم سه دَم[26] می یابد، یعنی مفهوم کلّی، گزاره و نتیجه گیری قیاسی، در این دومین مرحله یا بخش نیز سه دم می یابد، یعنی

---

19. die Logik des Begriffs 20. mediation 21. self - mediation 22. self - opposition
23. Concept 24. Notion 25. logic of the Notion 26. moment

مکانیسم [یا کار برحسب قوانین فیزیکی]، شیمیسم[۲۷] [یا کار برحسب قوانین شیمی]، و غایتمندی[۲۸]. بدینسان به ایده های اصلی فلسفهٔ طبیعت می رسد. اما سروکار وی اینجا بیشتر با اندیشه یا مفهوم [وجود] عینی است تا **طبیعت** در مقام واقعیت تجربیِ فراداده شده. ماهیت **مطلق** چنانست که مفهومِ عینیتِ بخشیدن به خویش را شامل می شود.

بر بنیاد خصلت دیالکتیكِ هگل، سومین مرحلهٔ منطق مفهوم [یا صورت معقول]، البته، همنهاد یا یگانگی عینیّت و ذهنیّت در ساحتی بالاتر است. مفهوم یا صورت معقول در این مقام ایده نامیده می شود. در ایده عواملِ یکسویهٔ صُوری و مادّی یا ذهنی و عینی، با هم یگانه می شوند. اما ایده نیز مرحله ها یا دم های خود را دارد. هگل در آخرین بخشبندی از منطق مفهوم، زندگی و دانش و یگانگی آندو در ایدهٔ مطلق را می بیند، که یگانگیِ ذهنیّت و عینیّت است برخوردار از غنای زندگی عقلانی. به عبارت دیگر، ایدهٔ مطلقِ مفهوم یا مُقولهٔ خودآگاهی، شخص وارگی[۲۹]، و اندیشهٔ خوداندیش است که خود را درعین (اُبژهٔ) خویش می شناسد و عین (اُبژهٔ) خویش را همچون خویش. بدینسان این همان مقولهٔ روح است. به زبان دینی، همان مفهوم خدا در خویش و برای خویش است که خود را همچون تمامیّت می شناسد.

بنابراین، پس از گشت و گذار دیالکتیکی دراز، هستی سرانجام خود را همچون ایدهٔ مطلق، همچون اندیشهٔ خوداندیش نمودار کرد. **مطلق همانا هستی است**، و معنای این گزاره اکنون روشن شده است. «تنها ایدهٔ مطلق است که هستی است و *زندگانی* جاودانی، حقیقتِ خودشناس است و *تمامی* حقیقت. و این تنها جُستارمایه و درونمایهٔ فلسفه است.» البته، مراد هگل آن نیست که ایدهٔ منطقی تنها جستارمایهٔ فلسفه است. بلکه فلسفه با واقعیت همچون یك کلّ، یعنی با **مطلق**، سروکاردارد. وواقعیت، به معنای **طبیعت** و سپهرِ روح انسانی، آن فرایندی است که ایدهٔ منطقی یا *لوگوس* خود را از راه آن تحقق می بخشد. پس سروکار فلسفه همواره با ایده است.

۲. جایگاه ایده یا مطلق در ذات خویش از نظر هستی شناسی و انتقال به طبیعت

باری، اگر از ایدهٔ منطقی یا *لوگوس* همچون چیزی سخن بگوییم که خود را در **طبیعت** و در سپهر روح انسان نمایان می کند، البته با این پرسش روبرو خواهیم شد که جایگاه هستی شناسیكِ[۳۰] ایدهٔ منطقی یا **مطلق** در ذات خویش چیست؟ آیا واقعیتی است مستقل از جهان که خود را در آن می نمایاند یا جز اینست؟ اگر چنین است، ایدهٔ پایدار چگونه تواند بود؟ اگر جز اینست، چگونه می توان از ایده همچون نمایاننده یا فعلیّت بخشندهٔ خویش سخن گفت. هگل در پایان بخش منطق

27.chemism 28.teleology 29.personality 30. ontological

در *دانشنامهٔ علوم فلسفی* چنین می گوید که **ایده** «در آزادی مطلق خویش... *تصمیم می گیرد* که دَمِ جزئیتِ[۳۱] خویش... [یعنی] ایدهٔ بی میانجی را همچون انگارهٔ بازتافتهٔ خویش، آزادانه از درون خویش در مقام **طبیعت** روان کند.» بنا بر این، در این گفته به نظر می رسد که مراد هگل نه تنها آنست که طبیعت از نظر هستی شناسی از ایده سرچشمه می گیرد بلکه **ایده** نیز خود را آزادانه فرا می نهد. واگر آنچه را که این گفته در خود نهفته دارد به معنای لفظی آن بگیریم، آشکار است که می باید ایده را نامی برای خدای آفرینندهٔ شخص وار بگیریم. زیرا سخن گفتن از ایده ای که «تصمیم می گیرد» کاری بکند، به هر معنای دیگری محال است.

بادرنظر گرفتن تمامیِ سیستم هگل چنین برمی آید که این گفته نشانهٔ نفوذ زبان خاص آگاهیِ دینی مسیحی در فلسفهٔ وی است و بر سر معناهایی که در بردارد نمی باید پافشاری کرد. آشکار است که به نظر هگل نظریهٔ آفرینش آزادانه به دست خدا به زبان کنایی و تصویریِ آگاهی دینی تعلق دارد که البته حقیقتی را بیان می کند امانه به زبان ناب فلسفی. ازدیدگاه فلسفی ناب، **مطلق** در ذات خویش خود را بضرورت در **طبیعت** نمایان می کند. البته این ضرورت بهیچوجه از بیرون به او زورآور نمی شود، بلکه در ذات آنست. تنها صورت آزادی که در خود-نمایانگریِ *لوگوس* وجود دارد، آزادیِ خود به خودی بودن[۳۲] است. و از این چنین برمی آید که از دیدگاه فلسفی هیچ معنایی نخواهد داشت اگر بگوییم که **مطلق** در ذات خویش «پیش» از آفرینش وجود دارد. طبیعت از نظر هستی شناسی برخاسته از **ایده** است، اما از نظر زمانی ایده بر طبیعت پیشی ندارد. اگرچه برخی نویسندگان از هگل برداشت خداباورانه کرده اند، بدین معنا که **مطلق** در ذات خویش را **هستیِ** شخص واری گرفته اند که مستقل از طبیعت و سپهر روح انسانی وجود دارد، اما این برداشت به نظر من درست نیست، اگرچه در نوشته های وی می توان پاره هایی یافت که گواه این برداشت باشد. اما این پاره ها را نیز می توان همچنان، به عنوان گزاره های تصویری یا کنایی از حقیقت، زبان حالِ آگاهی دینی دانست؛ حال آنکه از ماهیت سیستم [هگل] در تمامیّت آن، بروشنی چنین برمی آید که **مطلق تنها** در روح انسانی و ازراه آنست که به خودآگاهی واقعی می رسد. چنانکه تاکنون شرح داده ایم، این بدان معنا نیست که آگاهی انسانی را به آسانی می توان با خودآگاهی الاهی یکی دانست. زیرا گفته اند که **مطلق** خود را در روح انسانی و ازراه آن تا بدانجا می شناسد که این روح از محدودیّت و جزئیّت درگذرد و به ساحت دانش مطلق دست یابد. اما نکته آنست که اگر **مطلق تنها** درروح انسانی و از راه آن براستی وجود می یابد، بدرستی نمی توان گفت که **مطلق** در ذات خویش، یعنی **ایدهٔ** منطقی، «تصمیم می گیرد» که طبیعت را فرانهد، چرا که طبیعت پیش-شرطِ عینیِ وجودِ سپهر روح است. به کاربردن چنین زبانی راه دادن به شیوهٔ اندیشه ای است که از ویژگیهای آگاهی دینی است.

---

31. moment of particularity 32. spontaneity

و اما، اگر برداشت خداباورانه از **مطلق** در ذات خویش را کنار بگذاریم،[۳۳] انتقال از **ایدهٔ** منطقی به طبیعت را چگونه باید انگاشت؟ اگر آن را یك انتقال واقعیِ هستی شناسیك بینگاریم، یعنی **ایدهٔ** هستیمندی را گمان کنیم که خود را بضرورت در طبیعت می نمایاند، البته، نظری را به هگل نسبت داده ایم که دست کم شگفت آور است و او را یکباره با همان خرده گیری رویارو نهاده ایم که شلینگ بر ضد «فلسفهٔ منفی» می کند، بدین صورت که از ایده ها جز ایده های دیگر استنتاج نمی شوند، و هرگز نمی توان جهان موجود را از یك **ایده** استنتاج کرد.

بنابراین، می توان فهمید که چرا برخی نویسندگان کوشیده اند تا مفهومِ برآمدگیِ[۳۴] طبیعت از **ایده** در عالم هستی را کنار بگذارند. **مطلق** تمامیّت، یعنی جهان است. و این تمامیّت یك فرایندِ غایتمند است، فعلیت یافتنِ **اندیشهٔ** خوداندیش است. ماهیت اساسی این فرایند را در تجرید می توان دید. و همین است که سپس صورت **ایدهٔ** منطقی به خود می گیرد. اما آنچنان واقعیتِ موجودی نیست که از نظر منطقی پیش از طبیعت وجود داشته و علت فاعلیِ آن باشد. **ایده** غایت یا حاصل فرایند را بازمی تاباند نه آنکه آنچنان واقعیت موجودی باشد که درسر آغازِ فرایند جای داشته باشد. پس مسئلهٔ برآمدگیِ طبیعت از **ایدهٔ** منطقی در مقام علت فاعلی در عالم هستی درمیان نیست. و این باصطلاح استنتاج طبیعت از **ایده** در واقع نمایش این واقعیت، یا باصطلاح واقعیت، است که طبیعت بضرورت پیش-شرطی است برای تحققِ غایتِ فرایند کلّی واقعیت، [یعنی] دانش جهان به خویش در روح انسانی و از راه آن.

به گمان این نویسنده، برداشتی را که عرضه شد می باید تا آنجا پذیرفت که این برداشت وجود جداگانهٔ **ایدهٔ**منطقی همچون واقعیتی بکل جدا از جهان یا همچون علت فاعلیِ خارجیِ جهان را انکار می کند. نزد هگل، بیکران در کرانمند و از راه آن وجود دارد؛ کلّی در جزئیها و از راه آنهاست که وجود دارد و می زید. پس در سیستم او جایی برای یك علت فاعلی نیست که از جهان برگذرد، بدین معنا که بکل جدا از آن وجود داشته باشد. در عین حال، اگر چه بیکران در کرانمند و از راه آن وجود دارد، آشکار است که چیزهای کرانمند پدید می آیند و نابود می شوند. آنها، چه بسا، نمایانگریهایِ گذرای یك **زندگانی** بیکرانند. و هگل بی گمان از *لوگوس* چنان سخن می گوید که همانا **زندگانیِ** پُر تپش و **عقل** یا **اندیشهٔ** پویا است. درست است که این زندگانی یا عقل یا اندیشه تنها در نمودهایِ خویش و از راه آنها وجود دارد. اما از آنجا که **زندگانی** یا **هستیِ** پیوسته ای است، خود را همانگونه فعلیّت می بخشد که بالقوه هست، یعنی به صورت روح. پس کاملا طبیعی است که به نمودهای گذرا چنان بنگریم که در عالم هستی بر یك **زندگانیِ** درونذات، همچون

۳۳. تا آنجا که با آگاهی دینی و شیوهٔ بیان خاص آن سر و کار داریم، هگل نیز خود دید خداباورانه را می پذیرد. اما سر و کار ما اینجا با دیدگاه فلسفی ناب است.

34. derivation

«برونه»ای نسبت به «درونه»ای، متکی هستند. وبدینسان هگل می تواند از لوگوس اینگونه سخن گوید که لوگوس خویش را خود به خود درطبیعت فرامی نماید یا به قالب طبیعت درمی آید. زیرا هستی یا مطلق یا تمامیّت بیکران، تنها مجموعه ای ازچیزهای کرانمند نیست، بلکه یك زندگانی بیکران، یك روح فعلیّت بخشندهٔ خویش است. کلّیِ کلی هاست؛ واگرچه تنها درجزئی ها وازراه آنها است که می زید، خودپایدار است حال آنکه جزئی ها چنین نیستند. پس کاملا خردپذیر است اگر بگوییم که لوگوس خود را درچیزهای کرانمند فرامی نمایاند. و از آنجا که این روح مطلق است که ازراه فرایندِ خود-پروری[35]، اینچنین وجود می یابد، طبیعت مادّی ناگزیر همچون ضدّ آن انگاشته می شود، آنچنان ضدّی که پیش-شرطی است برای دستیابی به غایت[36] این فرایند.

اینگونه تفسیر می تواند کوششی باشد برای نگاهداشت هردوسوی. از سویی گفته می شود که ایدهٔ منطقی همچون حقیقتی موجود که طبیعت را، باصطلاح، ازبیرون بیافریند، درکارنیست. از سوی دیگر، ادعا می شود که ایدهٔ منطقی، به معنای ساخت یا معنای بنیادی هستی آنچنانکه متافیزیکدان درمی یابد، نمایندهٔ یك حقیقت متافیزیکی است که، اگرچه درنمایانگری خویش واز راه آن وجوددارد، به یك معنا منطقاً برنمایانگری خویش پیشی دارد. اما من گمان نمی کنم که علم مابعدالطبیعه را بتوان از مکتب هگل بیرون کرد ویا آن را بکلی از هر عنصرِ برگذرندگی (ترانساندانس) [ازطبیعت] خالی دانست. چنین کوششی به گمان من بی معنا کردن نظریهٔ هگل دربارهٔ مطلق بیکران است. مطلق، در حقیقت، تمامیّت، یعنی جهان است که همچون فرایندی درنظر گرفته می شود که خود در کارِ پروراندن خویش است؛ اما به عقیدهٔ من، چاره ای جز آن نیست که میان بیرون ودرون [این فرایند] فرقی بگذاریم، یعنی میان آن زندگانی بیکران یگانه، آن روح تحقق بخشندهٔ خویش، ونمودهای کرانمندی که درآنها وازراه آنها می زید وهستی دارد. ودراین صورت همانگونه می توانیم گفت که نمودهای کرانمند واقعیتِ خود را از آن زندگانیِ یگانه می گیرند که آن زندگانی خودرادرآنها فرامی نماید. اگروضع هگل درین باب چندان روشن نیست، جای شگفتی نیست، زیرا اگر این ناروشنی درکار نمی بود فلسفهٔ وی راه به تفسیرهای گوناگون نمی داد.

۳. فلسفهٔ طبیعت

هگل می گوید که «**طبیعت** در *ذات* خویش، درایده، الاهی است... اما آنچنانکه هست، هستیش با مفهومش همخوان نیست.» به زبان دینی، ایدهٔ **طبیعت** درذهن خداوند خدایی است. اما صورت عینیت یافتهٔ این ایده در طبیعت موجود را نمی توان خدایی دانست. به این دلیل که ایده در جهان

---

35. self - development   36. telos

مادّی فرانموده شده، یعنی درچیزی که هیچ همانندی با خدا ندارد، و بدین معنا چنانکه باید فرانموده نشده است. خدا نمی تواند چنانکه باید در جهان مادّی نموده شود. به زبان فلسفی، مطلق را روح دانسته اند. پس تنها در سپهرِ روح است که خود را چنانکه باید می تواند نمود. طبیعت پیش-شرط وجوداین سپهراست، امابه خودی خودروح نیست، اگرچه برساخت عقلیِ آن مُهر روح خورده است. می توان به زبان شلینگ گفت که [طبیعت] روح خوابناك یا روح پدیدار است، اما نه روح راستین؛ یعنی روحِ از خواب برخاسته وبه خویش آگاه شده.

روحْ آزادی است: طبیعت قلمر وجبر است نه آزادی. همچنین قلمر واحتمال[37] است. برای مثال، طبیعت بهیچوجه نمی تواند فرقهایی را که در یك الگوی ناب عقلی [دربارهٔ انواع موجودات] انگاشته می شودمرزبندی شده ویکدست نشان دهد. چنانکه در طبیعت«هیولاها»یی هستند که باهیچیك ازنوعهای خاص مطابقت آشکار ندارند وحتا انواعی در طبیعت هست که نه از درونِ هیچ ضرورت عقلی که از میان مجلس رقص جنون آسای طبیعت سر برآورده اند. گویی طبیعت همان اندازه گنجینهٔ صورتها (فرمها) را درهم می ریزد که شمارهٔ افراد عضوِ هر نوع خاص را، که ازهرگونه استنتاج منطقی تن می زنند. البته، براساس علیّت فیزیکی می توان برای اشیاءِ طبیعی توضیح تجربی داد. اما توضیح تجربی براساس علیّت فیزیکی یك چیز است و استنتاج منطقی چیزی دیگر.

البته، طبیعت نمی تواند بدون چیزهای جزئی وجود داشته باشد. غایتمندیِ درونذات، برای مثال، بدون اندامه ها (ارگانیسم ها)ی جزئی نمی تواندوجودداشته باشد. کلّی تنهادرجزئی وازراه آنست که وجوددارد. اما چنین نتیجه نمی توان گرفت که هر فردی رامی توان منطقاً ازمفهوم نوع خاص وی یا از هر مفهوم کلیتری استنتاج کرد. مسئله این نیست که استنتاجِ جزئی هایی که استنتاج آنهادراصل درتوان ذهنِ بیکران است، برای ذهن کرانمند کاری است دشوار یادرعمل ناممکن. به نظر می رسد که از نظرِ هگل اشیاءِ جزئی در طبیعت در اصل نیز استنتاج پذیر نیستند، اگرچه توضیح فیزیکی ازآنها می توان داد. اگر مطلب را متناقض وارطرح کنیم، باید بگوییم که احتمال درطبیعت ضروری است. زیرا بی آن طبیعتی درکار نیست. اما احتمال به هرحال واقعیت دارد، بدین معنا که عاملی است درطبیعت که فیلسوف نمی تواندآن را نادیده بگیرد. وهگل آن را به «*ناتوانی طبیعت*» نسبت می دهد که نمی تواند به آنچه صورت معقول تعیین می کندوفادارماند. وی اینجا دربارهٔ شیوهٔ درآمیختنِ نوعهای خاص به دست طبیعت و پدیدآوردن صورتهای نامعیّن، سخن می گوید. اما نکتهٔ اصلی اینست که احتمال به ناتوانی طبیعت نسبت داده می شود نه آنکه ذهن کرانمندازدادن گزارشِ عقلی ناب ازطبیعت ناتوان باشد. اینکه هگل می بایستی دراصول به وجود احتمال در طبیعت اقرار کرده باشد جای بحث دارد، اما در این واقعیت که او چنین چیزی

37. contingency (Zufälligkeit)

گفته است جای شك نیست. و به همین دلیل است که او گهگاه از طبیعت همچون هبوط[38] از ایده سخن می گوید. به عبارت دیگر، احتمالْ نشانهٔ برونبودِ[39] طبیعت نسبت به ایده است. پس به طبیعت «نمی باید مقام الاهی بخشید». هگل می گوید، درواقع، این خطاست که پدیده های طبیعی مانند اختران را آفریدهٔ خدا به معنایی عالیتر از آن بدانیم که آفریده های روح انسان همچون آثار هنری یادولت را می دانیم. هگل بی گمان به پیروی از شلینگ به طبیعت مقامی می بخشد که درفلسفهٔ فیشته از آن برخوردار نبود؛ ودرعین حال هیچ گرایشی به شرکت در کاری که رومانتیکها می کنند، یعنی مقام خدایی بخشیدن به طبیعت، ندارد.

هگل اگرچه هرگونه خدایی کردن طبیعت موجود را رد می کند، اما این حقیقت همچنان برجاست که اگر طبیعت واقعیت دارد می باید دَمی در زندگانیِ **مطلق** باشد. زیرا **مطلق** تمامیّت است. بدینسان هگل گرفتار دشواری می شود. از سویی نمی خواهد وجود طبیعت عینی را انکار کند. درواقع، اقرار به اینکه چنین چیزی هست برای سیستم او اهمیت اساسی دارد. زیرا **مطلق** همانا همانستی-در-ناهمانستیِ ذهنیّت و عینیّت است. واگر ذهنیّت واقعیت داشته باشد عینیّت نیز می باید داشته باشد. از سویِ دیگر، توضیح اینکه احتمال چگونه می تواند دریك سیستم ایده باوری مطلق جایی داشته باشد، برای وی آسان نیست. ومی توان دریافت که درین باب چرا گرایشی آشکار بدان دارد که وضعی همانند افلاطون به خود بگیرد، یعنی فرق نهادن میانِ، باصطلاح، باطن طبیعت، یعنی میان ساخت عقلانی یا بازتاب ایده درآن، وظاهر آن، [یعنی] وجه احتمال پذیر آن، وپرتاب کردن این وجه به قلمرو آنچه غیرعقلانی وغیرحقیقی است. براستی که می باید طبیعتی عینی درکار باشد؛ زیرا ایده می باید صورت عینی یابد. و طبیعت عینی بدون احتمال درکار نتواند بود. اما فیلسوف ما ازعهدهٔ روشنگری این عنصر [یعنی احتمال] برنتواند آمد، جزآنکه این واقعیت را ثابت کند وبگوید که وجوددارد ومی باید وجود داشته باشد. وآنچه را که استاد هگل از عهدهٔ روشنگری آن برنتواند آمد به نام غیرعقلی و، بنابراین، غیرواقعی به فراموشی می سپارد. زیرا [به نظر وی] آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی است. البته با اقرار به وجود احتمال، هگل یا وادار می شود که به نوعی دوگانگی[40] اقرار کند یا آنکه از سر عنصر احتمال در طبیعت بلغزد و بگذرد زیرا که «بواقع، واقعی» نیست.

این ماجرا هرگونه که باشد، **طبیعت**، تا آنجا که فیلسوف با آن سروکار تواند داشت، «می باید همچون سیستمی از مرحله ها درنظر گرفته شود که هر مرحله ای بضرورت از مرحلهٔ دیگر پدید می آید.» اما بروشنی باید دانست که این سیستم مرحله ها یا ساحتها در طبیعت، تاریخ تجربیِ طبیعت نیست بلکه پرورش دیالکتیکی مفهومها است. دانستن این نکته نیز جالب است که هگلْ فرضیهٔ تکامل [طبیعی] را خیلی بزرگمنشانه به چیزی نمی گیرد. اما یك فرضیهٔ فیزیکی از این

38. Abfall 39. externality 40. dualism

دست بهر حال ربطی به فلسفهٔ طبیعت آنچنانکه هگل پر ورانده است، ندارد. زیرا چنین فرضیه ای شناسانندهٔ ایدهٔ سلسلهٔ زمانی [موجودات در طبیعت] است که جایی در استنتاج دیالکتیکی از ساحتهای طبیعت ندارد. واگرچه هگل درروزگاری می زیست که فرضیهٔ تکامل جای بزرگی برای خود باز کرده بود، جای آن بود که وی بگوید: «بله، من دل آن را دارم که بگویم در باب [نظریهٔ] تکامل برخطا بوده ام. اما بهرحال این یك فرضیهٔ تجربی است وپذیرش یارد آن براعتبار دیالکتیك من اثری ندارد.»

چنانکه انتظار می رود بخشبندیهای فلسفهٔ طبیعت هگل سه گانه است. این بخشبندی در *دانشنامهٔ علوم فلسفی* عبارت است از ریاضیات، فیزیك، و فیزیك اُرگانیك، حال آنکه در درس ـ گفتارهای وی دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت عبارت است ازمکانیك، فیزیك، و علم اُرگانیك[۴۱]. اما درهردومورد هگل ازفضا آغازمی کند، ازآنچه نسبت به ذهن وروح ازهمه دورتر است، و آنگاه دیالکتیکانه پیش می رود تا به اندامهٔ (ارگانیسم) جانوری برسد که ازهمهٔ ساحتهای طبیعت به روح نزدیکتر است. فضا برونبودِ[۴۲] محض است: اما در اندامه (ارگانیسم) است که به درونبود[۴۳] می رسیم. می توان گفت که ذهنیت در اندامهٔ جانوری است که رخ می نماید، اگرچه هنوزصورت خودآگاهی به خود نگرفته است. طبیعت ما را به آستانهٔ روح می آورد، اما تنها به آستانهٔ آن.

دنبال کردن جزئیات فلسفهٔ طبیعت هگل به زحمتش نمی ارزد. اما می باید به این واقعیت توجه کرد که وی درپی آن نیست که باروش ویژهٔ فلسفی خویش کاردانشمندان را ازسر گیرد، بلکه درپی آنست که طبیعت را، آنچنانکه ازراه مشاهده وعلم شناخته می شود، نسخه ای ازیك الگوی عقلیِ پویا بیابد. و این کار گهگاه به کوششهایی شگفت می کشد تا نشان دهد که پدیده های طبیعی همان اند که هستند یا همان اند که هگل باور دارد، زیرا عقلانی هستند و، باصطلاح، ازهمه بهتر آنست که آنها همان چیزی باشند که هستند. وما البته اندکی درمورد ارزش اینگونه علم فیزیك نظری یا فیزیك عالیتر بدگمانیم، وهمچنین گرایش فیلسوف به اینکه به علم تجربی ازجایگاهی فرادست بنگرد، اندکی خنده دار است. اما باید دانست که هگل [داده های] علم تجربی را پیشاپیش می پذیرد، اگرچه گهگاه درمسائل جنجال برانگیزجانبداریهایی می کند که همیشه برای وی مایهٔ آبرو نیست. یعنی بیشتر مسئله جاانداختن واقعیات دریك طرحِ مفهومی درمیان است تا تظاهر به استنتاج واقعیات به شیوهٔ پیش *اندرِ*[۴۴] محض.

۴. مطلق همچون روح؛ روح ذهنی

«مطلق، روح است: این والاترین تعریف از مطلق است. می توان گفت که یافتن این تعریف و دریافتن درونهٔ آن واپسین انگیزهٔ فرهنگ وفلسفه بوده است. کوشش دین وعلم همه آن بوده است

41. organics 42. externality 43. internality 44. *a priori*

که بدینجا برسند.» **مطلق** در ذات خویش[45] **روح** است، اما روح بالقوّه است نه بالفعل. **مطلق** برای خویش[46]، یعنی **طبیعت**، روح است، اما «روح از خود بیگانه». به زبان دینی، چنانکه هگل می گوید، خداست اما در غیریّت خویش. روح تنها هنگامی روح می شود که به روح انسانی برسیم، یعنی موضوعی که هگل آن را درسومین بخش اصلی از سیستم خویش، در بخش فلسفهٔ روح، بررسی کرده است.

نیازی به گفتن نیست که فلسفهٔ روح نیز همچنین سه بخش اصلی دارد. «دو بخش نخستین از نظریهٔ روح به روح کرانمند می پردازد»، حال آنکه بخش سوم سروکارش با روح مطلق است، با *لوگوس* در وجود مشخص خویش در مقام **اندیشهٔ** خوداندیش. در این قسمت ما تنها به بخش نخست خواهیم پرداخت که هگل به آن نام «روح ذهنی» می دهد.

این قسمت نخستین از فلسفهٔ روح، برحسب طرح دیالکتیکی هگل، به سه بخش کوچکتر بخشبندی شده است. ذیل عنوان انسانشناسی به جان[47] می پردازد که ذهنِ حس کننده است. جان، باصطلاح، نقطهٔ فراگذشتن از **طبیعت** به روح است. ازسویی نسبت طبیعت با ایده را پدیدار می کند، اما از سوی دیگر چیزی نیست «مگر خوابِ روح». یعنی از احساس کردنِ خویش[48] برخوردار است اما نه ازخودآگاهیِ باریك اندیشانه. ودرجزئیتِ احساسهای خویش غرقه است و فعلیّتِ آن درست به سبب جسمانیّت آنست. تن وجه بیرونیِ جان است. در اندامهٔ انسانی جان و تن وجه درونی وبیرونی انسانند.

هگل ازمفهوم جان بدین معنای محدود به پدیدارشناسی آگاهی می رسد وبرخی اززمینه هایی را که پیش ازین در *پدیدارشناسی روح* با آنها سروکار داشت، ازسرمی گیرد. جانی که در بخش انسانشناسی از آن سخن رفت، روحِ ذهنی است در پسترین ساحت آن که وحدتی است هنوزبخش ناشده به اجزاءِ. اما، در ساحت آگاهی روحِ ذهنی با عینی (اُبژه ای) روبرومی شود، نخست باعینی که نسبت به ذهن بیرونی انگاشته می شودوجدا ازآن، سپس درخودآگاهی باخود روبرومی شود. سرانجام، ذهن به خودآگاهی کلّی پای می گذارد که درآن خودهای دیگر را هم جدا ازخویش و هم یگانه با خویش بازمی شناسد. بنابراین، دراین مرحله آگاهی (یعنی آگاهی به چیزی بیرونی نسبت به ذهن) و خودآگاهی درساحتی عالیتر باهم یگانه می شوند.

بخش سوم ازفلسفهٔ روح ذهنی «ذهن» یا«روح»[49] نام داردوقدرتها یا حالات کلّیِ کاروکوششِ روح کرانمندرا بررسی می کند. اینجا دیگر سروکارما نه تنها با روح خوابناك، یا «جان»ی است که دربخش انسانشناسی دیدیم، ونه، آنچنانکه درپدیدارشناسی دیدیم، با من یاذهن دررابطه با یك عین است. ما ازروحِ کرانمند به رابطه ای با روح درذات خویش بازگشته ایم اما درساحتی بالاتر ازجان. به یك معنا ما بیشتر باروانشناسی سروکار داریم تا با پدیدارشناسی آگاهی. اما این

---

45. in itself 46. for itself 47. Seele 48. Selbstgefühl 49. Geist

روانشناسی روانشناسی تجربی نیست بلکه استنتاج دیالکتیکی مفهومهای ِ مرحله هایی است که در کار و کوششِ روحِ کرانمند در ذات خویش، منطقاً از پی یکدیگر می آیند.

هگل کار و کوشش روح کرانمند یا ذهن را هم از جنبهٔ نظری آن بررسی می کند هم از جنبهٔ عملی. ذیل جنبهٔ نظری، برای مثال، با شهود، حافظه، تخیل، و اندیشه سر وکار دارد، حال آنکه ذیل جنبهٔ عملی احساس و انگیزه و اراده را بررسی می کند. و نتیجه گیری او اینست که «ارادهٔ آزادِ واقعی یگانگیِ روح نظری و عملی است؛ *ارادهٔ آزادی که همچون ارادهٔ آزاد برای* خود وجود *دارد.*» البته، سخن وی از اراده ای است که از آزادی خویش آگاه است. و این «اراده ای است در مقام *عقل* آزاد.» بنابراین، می توانیم گفت که مفهوم «روح در ذات خویش»، همان مفهوم ارادهٔ عقلانی[50] است.

اما «تمامی منطقه های جهان، چه افریقا چه شرق، هرگزچنین اندیشه ای نداشته اند و ندارند. یونانیان ورومیان، افلاطون وارسطو، همچنین رواقیان، نیز نداشتند. بعکس، آنان تنها می دانستند که انسان همان زمان که به دنیا می آید آزاد است. (درمقام شهروند آتن یا اسپارت و جزآنها) یا از راه قدرت شخصیت، آموزش و پرورش یا فلسفه (حکیمْ آزاد است اگرچه برده باشد و در زنجیر). این اندیشه با مسیحیّت به جهان راه یافت، که بنابرآن، فرد در*مقام* فرد دارای ارزش *بی نهایت* است... یعنی که انسان در *ذات* خویش در خور والاترین مرتبهٔ آزادی است.» این ایدهٔ تحقق آزادی یك ایدهٔ اساسی در فلسفهٔ تاریخ هگل است.

۵. مفهوم حق

دیدیم که مطلق در ذات خویش خود را در طبیعت فرا می نمایاند یا عینیّت می بخشد. پس همچنین روح در ذات خویش خود را فرا می نمایاند یا عینیّت می بخشد و، باصطلاح، از حالت بی میانجی بودن بدرمی آید. بدینسان پای به سپهرِ «روح عینی» می گذاریم، که دومین بخش اصلی از فلسفهٔ روح به طور کلی است.

نخستین مرحله از روح عینی قلمر و حق[51] است. شخص یا ذهن فردیِ آگاه از آزادی خویش، می باید در مقام روح آزاد به طبع خویش نمود بیرونی دهد؛ می باید «به خویش یك قلمرو بیرونی آزادی ببخشد.» و این کار را با فرانمودن ارادهٔ خویش در قلمرو چیزهای مادّی می کند. یعنی، با بکارگرفتن و تصاحب چیزهای مادی بطور مؤثر، ارادهٔ آزاد خویش را فرا می نماید. شخصیت توانِ داشتن و به کار بستن حقوق، همچون حق مالکیت، را می دهد. یك چیز مادّی، درست به همان دلیل که مادّی است نه روحانی، حقوقی نتواند داشت، بلکه ابزاری است برای فرانمودِ ارادهٔ عقلانی. با در مالکیت درآمدن و به کاررفتن است که ماهیت ناشخصیِ شیءِ براستی

50. der vernünftige Wille 51. das Recht

پدیدار می شود و سرنوشت آن به کمال می رسد. درواقع، با اینگونه در رابطه قرار گرفتن با یك ارادهٔ عقلانی است که شیء به یك معنا برکشیده می شود [یا تعالی می یابد].

تنها نه با فعل درونی اراده بلکه با در اختیار گرفتن مؤثر شیء یا، باصطلاح، با تجسّم بخشیدن به ارادهٔ خویش در آن است که کسی مالك چیزی می شود.[۵۲] اما او می تواند با پس کشیدن ارادهٔ خویش از شیء، آن را از خود جدا کند. و این از آن رو ممکن است که شیء نسبت به او چیزی است بیرونی. کسی می تواند، برای مثال، از حق خویش نسبت به یك خانه چشم پوشد. همچنین می تواند برای چندگاهی و برای مقصودی خاص از حق خویش نسبت به کار خویش چشم پوشد، اما نمی تواند با واگذار کردن خویش به عنوان برده آزادی کلّی خود را از خویش بستاند. زیرا آزادی کلّی او چیزی نیست که بتوان نسبت به او بیرونی دانست. همینگونه وجدان اخلاقی یا دین او را نمی توان چیزی بیرونی دانست.[۵۳]

در پیشرفت دیالکتیکی هگل که اندکی ناجور است، مفهوم رها کردن مالکیت ما را به مفهوم قرارداد[۵۴] می کشاند. البته، رها کردن مالکیت می تواند به صورت دست برداشتن از یك چیز و بی مالك نهادن آن باشد. من می توانم یك چیز را اینگونه از خود جدا کنم. اما درین معنا هنوز در قلمرو مفهوم انتزاعی مالکیت هستیم. اما با پیش کشیدن مفهوم یگانگی ارادهٔ دو یا چند فرد از نظر مالکیت، یعنی با پروراندن مفهوم قرارداد است که از این قلمرو پای بیرون می گذاریم. هنگامی که کسی چیزی را براساس توافق می دهد یا می فروشد یا دادوستد می کند، دو اراده با هم پیوند می خورند. اما همچنین کسی می تواند با یك یا چند تن همداستان شود که دارایی خاصی را باهم برای هدف مشترکی مالك شوند. اینجا یگانگی اراده ها، با میانجیگری یك شیء خارجی، آشکارتر است.

اما اگرچه اساس قرارداد بر یگانگی اراده هاست، هیچ پایندانیی (تضمینی) در میان نیست که اراده های جزئی طرفهای قرارداد همچنان یگانه بماند. در این معنا یگانگی اراده ها در یك ارادهٔ مشترك احتمالی است و امکان نفی خویش را در درون خود دارد. این نفی در بزه فعلیّت می یابد. اما، مفهوم بزه از چند مرحله می گذرد؛ و هگل به نوبت بزه مدنی (که بیشتر ناشی از تصوّر نادرست است تا بدخواهی یا نادیده گرفتن حقوق اشخاص دیگر)، کلاهبرداری، و جنایت و خشونت را نام می برد. مفهوم جنایت وی را به موضوع کیفر می کشاند که آن را بی اثر کردن بزه می داند،

---

۵۲. هگل از حق مالکیت به صورت انتزاعی سخن می گوید. البته، همینکه مفهوم جامعه در کار آمد، دامنهٔ در اختیار گرفتن مشروع محدود می شود.

۵۳. این اشاره ای به وجه درونی دین است. [اما] در حالت جامعهٔ سازمان یافته کسی نمی تواند ادعا کند که هیچکس حق ندارد جلو بیان آزادانهٔ باورهای دینی او را بگیرد، اگر که بیان آنها برای جامعه زیان آور باشد.

54. Vertrag

بی اثر کردنی که، به گفتهٔ وی، ارادهٔ شخص جنایتکار نیز در ضمن خواهان آنست. به نظر هگل، با جنایتکار نمی باید همچون جانوری رفتار کرد که باید اورا ترساند یا اصلاح کرد. بلکه وی در مقام موجود آزاد عقلانی، خود نیز در ضمن خرسند است از اینکه یا حتا خواهان آنست که جنایت او از راه کیفر محو شود.

و اما، به آسانی می توان دید که هگل چگونه از مفهوم قرارداد به مفهوم بزه می رسد. زیرا قرارداد، که عملی است آزادانه، امکان شکستن خویش را در بر دارد. اما به آسانی نمی توان فهمید که مفهوم بزه را چگونه می توان خردپذیرانه، یگانگیِ مفهومهایِ مالکیت و قرارداد درساحتی بالاتر دانست. باری، آشکار است که دیالکتیك هگل چه بسا فرایندی است از باریك اندیشی عقلانی که درآن یك ایده کمابیش بطبع راه به ایدهٔ دیگر می گشاید نه آنکه فرایندی از استنتاجِ جبری خشك باشد. واگرچه وی بر پیگیری طرح سه پایه ایِ یکسان خویش پافشاری می کند، جای تکیهٔ بسیار بر آن نیست.

۶. اخلاق

با بزه میانِ خواست (ارادهٔ) جزئی و خواست کلّی، یا اصل درستکاری، تضادی پدید می آید؛ یعنی با اصلی نهفته درخواستِ مشترکی که درقرارداد بیان شده است. این نکته دست کم دربارهٔ بزه به صورت جنایت درست است. خواست جزئی حق را نفی می کند، و با این کار مفهوم یا صورت عقلیِ خواست را که کلّی است، نفی می کند، یعنی خواست (ارادهٔ) عقلانی آزادرا. چنانکه دیدیم، کیفر نفیِ این نفی است. اما کیفر بیرونی است، بدین معنا که به دست یك قدرتمدارِ[55] بیرونی انجام میِ شود. ازاین تضاد یا نفی هنگامی چنانکه باید می توان برگذشت که خواست جزئی با خواست کلّی هماهنگ شود، یعنی، هنگامی که خواست جزئی همان چیزی می شود که می باید باشد، یعنی همساز با آن مفهومی ازخواست که از جزئیّت و خودخواهی محض برمی گذرد. چنین خواستی خواست اخلاقی است. بدینسان، از مفهوم حق به مفهوم اخلاق[56] راه می بریم.

این نکتهٔ مهم را باید یادآور شد که هگل اصطلاح «اخلاق» را در معنایی بسیار تنگتر از معنای عادی آن به کار می برد. البته، این اصطلاح در زبان عادی به معناهای گوناگون به کار می رود. اما هنگامی که به اخلاق می اندیشیم، معمولا معنای انجام وظایف سودمند، بویژه در یك زمینهٔ اجتماعی، به ذهنمان می رسد، حال آنکه هگل ازوظایف جزئی، برای مثال، به سوی خانواده یا دولت می رود و این کلمه را برای آن چیزی به کار می برد که خود «تعیّن اراده»[57] می خواند، البته «تاآنجا که [این اراده] دردل اراده به طور کلّی قراردارد.» ارادهٔ (خواست) اخلاقی ارادهٔ آزادی است که به خود بازگشته است، یعنی، همچون ارادهٔ آزاد از خودآگاه گشته است و تنها خود را

55. authority 56. Moralität 57. Willensbestimmtheit

همچون اصل برای کردارهای خویش می شناسد و نه هیچ قدرتمدار بیرونی را. بدین معنا ارادهٔ «بیکران» یا کلّی است، آنهم نه تنها در ذات خویش بلکه همچنین برای خویش[۵۸]. «دیدگاه اخلاقی دیدگاهِ اراده است تا بدانجا که بیکران است آنهم نه *در ذات* خویش بلکه *برای* خویش.» همانا اراده است آگاه از خویش و سرچشمهٔ اصلِ کردار خویش بی هیچ حدومرز. هگل درین رهگذار عنوان وظیفه یا بایستن[۵۹] را به میان می کشد. زیرا اراده درمقام ارادهٔ جزئیِ کرانمندچه بسا با اراده ای که کلّی شمرده می شود، همساز نباشد؛ بدینسان آنچه ارادهٔ کلّی بخواهد درنظر ارادهٔ جزئی همچون طلب یا وظیفه می آید. و، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، وی کردار را از دیدگاه مسئولیتِ کننده برای کردارخویش طرح می کند. اما هنگامی که به اخلاق می پردازد سروکاروی با ارادهٔ آزاد خودمختار دروجه ذهنی خویش است، یعنی، دروجه یکسره صوری اخلاق (به معنای گستردهٔ کلمه).

اینگونه رفتار با اخلاق به شیوهٔ یکسره صوری، البته، میراث نامیمون فلسفهٔ کانت است. بنابراین، فهمیدن این نکته اهمیت بسیار دارد که اخلاق، آنچنانکه هگل آن را به کار می برد، مفهومی است یکسویه که ذهن بدان خرسند نمی تواند شد. البته، مراد وی آن نیست که بگوید که اخلاق تنها یك «امر باطنی» است. بعکس، مراد وی نشان دادن آنست که مفهوم یکسره صوریِ اخلاق نابسنده است. بنابراین، می توانیم گفت که وی در کار پروراندن دیالکتیکیِ آگاهیِ اخلاقیِ کامل، با اخلاق کانتی همچون دمِ یکسویه ای از آن سیر دیالکتیکی روبرو می شود. پس اگر اصطلاح اخلاق را به معنای تمامی زندگانی اخلاقی بشر بگیریم، خطاست اگر بگوییم که هگل آن را یکسره صوری و «باطنی» یا ذهنی می کند. زیرا چنین کاری نمی کند. درعین حال، این بحث درمیان است که در [فلسفهٔ وی در] جریان انتقال از اخلاق به معنای محدود[۶۰] به زندگانی اخلاقیِ مشخص[۶۱]، برخی از عناصر مهم آگاهی اخلاقی حذف می شود یا نادیده گرفته می شود.

ارادهٔ ذهنی خود را در کردار برونبود می بخشد. اما ارادهٔ آزاد، درمقام ارادهٔ خودمختار، حق آن را دارد که تنها آن کردارهایی را ازخود بداند، ودربرابر آنها پاسخگو باشد، که نسبتهای خاصّی با آنها داشته باشد. بنابراین، می توانیم گفت که هگل ما را در برابر این پرسش قرار می دهد که شخص را بدرستی دربرابر چه کردارهایی می توان پاسخگو دانست؟ یا، دقیقتر بگوییم، کردارهای شخص کدامند؟ اما به خاطر باید داشت که مقصود هگل ویژگیهای کلّیِ صوریِ کردار است و اینجا کاری با این مسئله ندارد که وظایف اخلاقی مشخص فرد کدامند. به همین لحاظ، شخص هم می تواند پاسخگوی کردارهای نیك باشد هم کردارهای بد. گویی هگل فرق میان [کردار] نیك وبدرا نادیده می گیرد تا به آن ویژگیهایی از کرداردست یابد که براساس آنها می توان گفت که شخص آیا کاری اخلاقی کرده است یا غیر اخلاقی.

---

58. for itself　59. Sollen　60. Moralität　61. Sittlichkeit

در نخستین مرحله می توان هر گونه دگرگونی یا تغییری را که کُننده در جهان پدید می آورد، «کردار»[۶۲] او دانست. اما او حق دارد آن کرداری را «عمل»[۶۳] خویش بداند که قصدِ[۶۴] ارادهٔ وی بر آن بوده باشد. جهان بیرونی میدان احتمالات است، و من نمی توانم خود را پاسخگوی پیامدهای پیش بینی ناپذیرِ کردار خود بدانم. البته، معنای این گفته آن نیست که من می توانم از پاسخگو بودن در برابر هرگونه پیامد کردار خود سر باززنم. زیرا برخی از پیامدها جز شکل بیرونیی که کردارمن ناگزیر به خود می گیرد، نیستند و می باید آنها را جزءِ قصد من شمرد. اما این خلاف ایدهٔ ارادهٔ آزاد خودمختار است که خود را پاسخگوی پیامدهای پیش بینی ناپذیر یا دگرگونیهایی در جهان بدانم که به یك معنا کار من است اما بی گمان قصد من آن نبوده است.

بدینسان، قصد نخستین مرحلهٔ اخلاق است. دومین مرحله نیّت[۶۵] است یا، دقیقتر بگوییم، نیت و بهزیستی یا بهروزی[۶۶]. البته ما معمولا واژه های «قصد» و «نیّت» را هم معنا به کار می بریم. اما هگل میان آنها فرق می گذارد. اگر من کبریت افروخته ای را به مادّه ای سوختنی در اطاق نزدیك کنم، پیامد طبیعی و پیش بینی شدهٔ کار من درگرفتن آتش است. قصد من افروختن آتش است، اما من نمی باید چنین کاری کنم مگر آنکه هدفی از آن داشته باشم، مانند گرم کردن خود یا خشك کردن اطاق. و قصد من با خصلت اخلاقی کردار مربوط است. البته، این تنها عامل مرتبط نیست. هگل بر سر آن نیست که بگوید نیّت خیر هر عملی را توجیه می کند. اما نیت، بهرحال، دَمی از اخلاق یا عاملی در پیوند با آن است.

هگل بر آنست که نیّتها در جهت بهزیستی یا بهروزی است؛ و تأکید می کند که عامل اخلاقی حق دارد در پی بهزیستی خود و برآوردن نیازهای انسانی خود باشد. البته، مراد وی آن نیست که خودپرستی هنجار یا اخلاق است. اما اکنون ما اخلاق را جدا از چارچوب و فرانمود اجتماعی آن درنظر داریم. و هنگامی که هگل می گوید هر انسانی حق دارد در پی بهزیستی خود باشد، مراد وی آنست که برآوردن نیازهای انسانی شخص از شمار کارهای اخلاقی است و خلاف اخلاق نیست. به عبارت دیگر، وی از دیدگاهی دفاع می کند که در اخلاقیات یونانی، چنانکه ارسطو فراآورده است، جای گرفته و ضدّ این برداشت کانتی است که می گوید اگر عملی از سر میل به چیزی باشد ارزش اخلاقی خود را از دست می دهد. به گمان وی، خطای بزرگی است اگر بینگاریم که اخلاق یعنی جنگ دایمی با میلها و انگیزه های طبیعی. اگرچه فرد حق آن را دارد که در پی بهزیستی خود باشد، اخلاق بی گمان آن ارادهٔ جزئیی نیست که در پی خیر جزئی خویش باشد. در عین حال، این اندیشه را نیز باید نگاه داشت و بسادگی نفی نکرد. پس می باید به ایدهٔ ارادهٔ جزئیی روی کنیم که خود را با ارادهٔ عقلانی، و بنابراین کلّی یکی می داند و رو به سوی بهزیستی همگانی دارد. و یگانگی ارادهٔ جزئی با مفهوم «اراده در ذات خویش»[۶۷] (یعنی، با ارادهٔ عقلانی) همان خیر[۶۸] است که آن را

62. Handlung 63. That 64. Vorsatz 65. Absicht 66. well-being (das Wohl)
67. will in itself 68. das Gute

می توان «تحقق آزادی، [یعنی] غایت نهایی و مطلق جهان» شمرد.

ارادهٔ عقلانی ارادهٔ راستین انسان است در مقام موجود عقلانی آزاد. و نیاز به همسان کردن ارادهٔ جزئی خویش، در مقام این یا آن فرد خاص، با ارادهٔ عقلانی (یا می توان گفت، با خودِ راستینِ خویش) خود را در قالب وظیفه یا تعهد نشان می دهد. بنابراین، از آنجا که اخلاق از تمامی وظایف مثبتِ مشخص بر آهنجیده (انتزاع) می شود، می توانیم گفت که وظیفه را به خاطر وظیفه باید انجام داد. انسان می باید ارادهٔ جزئی خویش را با ارادهٔ کلّی همسان کند، که همانا ارادهٔ راستین یا واقعی اوست؛ و می باید چنین کند از آنرو که وظیفهٔ اوست. اما این، البته، چیزی درین باب نمی گوید که انسان چه چیز را بویژه باید بخواهد. درین باره تنها چیزی که می توان گفت اینست که خواست خیر با یقین باطنیِ فاعل تعیین می شود، که همان وجدان[69] است. «وجدان بیانگرِ حقِ مطلقِ خودآگاهیِ ذهنی به اینست که حق و وظیفه را درخویش و *ازراه* خویش بشناسد و هیچ چیزی را خیر نداند مگر آنچه را که خود خیر شناخته است و درعین حال بر آن باشد که آنچه وی خیر می شناسد و می خواهد در حقیقت همان حق و وظیفه است.»

بدینسان هگل در گزارش خویش از اخلاق چیزی را می گنجاند که می توانیم تأکید پروتستانی [بر اخلاق به عنوان] امر باطنی و بر مرجعیّت مطلق وجدان بنامیم. اما وی با ذهن باوری و باطنی انگاریِ ناب براستی میانه ندارد و بلافاصله به این بحث روی می کند که تکیه بر یك وجدان ذهنی ناب بالقوّه با شرّ یکی است. اگر تنها به این بسنده کرده بود که بگوید وجدان فردی خطاپذیر است و به یك هنجار یا معیار[70] عینی نیازداریم، [اندیشه اش] وضعی آشنا وبسادگی فهمیدنی به خود گرفته بود. اما چنین برمی آید که وی می کوشد تا، دست کم همچون یك پیوند ممکن، میان شرارت و اخلاق را امر باطنی انگاشتن رابطه ای استوار برقرار کند. باری، اگر ازگزافه گوییها بگذریم، نکتهٔ اصلی اندیشهٔ وی آنست که اگر اخلاق را امر باطنی صرف بینگاریم، هیچ درونهٔ معینی به اخلاق نمی توان داد، بلکه برای این کار [یعنی دادن درونهٔ معین به اخلاق] می باید به ایدهٔ جامعهٔ سازمان یافته روی آورد.

بدینسان، مفهومهای حق و اخلاقِ برآهنجیده (انتزاعی) نزد هگل مفهومهای یکسویه ای هستند که می باید در ساحتی بالاتر در مفهوم زندگانی اخلاقی[71] باهم یگانه شوند. یعنی، این مفهومها درتکامل دیالکتیکیِ قلمرِ وِ روحِ عینی خود را همچون دَمها یا مرحله هایی در پرورش مفهوم اخلاقیاتِ[72] مشخص پدیدار می کنند، مرحله هایی که درعین حال می باید هم نفی شوند و هم حفظ و برکشیده شوند.

اخلاقیات مشخّص نزد هگل همان اخلاقیات اجتماعی است. جایگاه فرد در جامعه است که وظایف اورا معین می کند. پس اخلاقیات اجتماعی همنهادی است یا یگانگیی است ازمفهومهای

---

69. Gewissen 70. standard 71. die Sittlichkeit 72. ethics

یکسویهٔ حق و اخلاق درساحتی بالاتر.

۷. خانواده و جامعهٔ مدنی

شیوهٔ هگل در برخورد با زندگی مشخص (کُنکرت) عبارتست از استنتاج سه دَم از آن چیزی که وی «گوهر اخلاقی»[73] می نامد؛ یعنی خانواده، جامعهٔ مدنی، و دولت. می توان انتظار داشت که وی وظایف مشخّص انسانی را بر بنیاد این زمینهٔ اجتماعی بداند. اما کار او بر استی مطالعهٔ سرشت اساسی خانواده، جامعهٔ مدنی ودولت است تا نشان دهد که هر مفهومی [ازاین سه مفهوم] چگونه راه به مفهوم دیگر می گشاید. وی یادآور می شود که نیازی نیست به اینکه بگوییم انسان در برابر خانواده یا دولت چنین یا چنان وظایفی دارد. زیرا این نکته خود از مطالعهٔ سرشتها یا گوهرهای هریك ازاین سه گونه جامعه بخوبی آشکار می شود. بهرحال، نمی توان بدرستی از فیلسوف چشم داشت که قانون نامه ای[74] برای وظایف خاص بنویسد. زیرا سر وکار وی با کلیات است، یعنی با سیر دیالکتیکی مفهومهاست نه با وضع قاعده های اخلاقی.

خانواده، یعنی نخستین دَم در «گوهر اخلاقی» یا یگانگیِ ذهنیّت و عینیّت اخلاقی عبارت است از «روح اخلاقیِ بی میانجی یا طبیعی». می توان گفت که روح انسانی در قلمرو اجتماعی از درونبودِ خویش به بیرون می گراید و نخست خود را در خانواده عینیّت می بخشد. مراد این نیست که هگل بر آن باشد که خانواده نهادی است ناپایدار که چون دیگر انواع جامعه به کمال رسند، از میان برود. بلکه مراد وی آنست که خانواده تا آنجا که نمایندهٔ کلیّت در نخستین دم منطقیِ بی واسطگیِ آنست، جامعه ای است از نظر منطقی مقدّم. اعضای خانواده یکی انگاشته می شوند ورشته های اُحساس، یعنی رشته های عشق آنها را پیش از هر چیز با هم یگانه می کند.[75] خانواده چیزی است که می توان آن را کلیّت احساسی نامید. گویی که یك تن است که ارادهٔ اودرمالکیت، یعنی در مالکیت مشترك خانواده، فرانموده شده است.

اما اگر خانواده را اینگونه بنگریم، می باید بیفزاییم که نطفه های فروپاشی خودرادرخود دارد. در درون خانواده، که کلیّتِ احساس و نمایندهٔ دم کلیّت دانسته می شود، کودکان جز عضو بشمار نمی آیند. آنان، البته، افراداند، اما در خود نه *برای* خود. اما، رفته-رفته از یگانگی زندگی خانوادگی درمی گذرند و افرادی می شوند که هر یك برای زندگی نقشه ای در سر دارد و جزآن. پس، چنانست که جزئیها ازدرون کلیّت زندگی خانواده سر برمی آورند وخودرادرمقام وجودهای جزئی تصدیق می کنند.

---

73. die sittliche Substanz 74. code

۷۵. البته هگل چندان ساده دل نیست که بگوید درواقعیت تجربی عشق است که هر خانواده ای را به هم می پیوندد، بلکه‌وی ازمفهوم یا گوهر آرمانی خانواده آنچنانکه می باید باشد، سخن می گوید.

مفهوم یگانگی کمابیش یکپارچهٔ خانواده که از راه سر برآوردن جزئیّت درهم می شکند، البته، به خودی خود به معنای [پدیدآمدن] جامعه نیست، بلکه به معنای فروپاشی یا نفی یك جامعه است. اما این نفی نیز خود در آنچه هگل «جامعهٔ مدنی»[۷۶] می خواند، نفی می شود، جامعه ای که نمایندهٔ دومین دم در پرورش اخلاقیات اجتماعی است.

برای فهم آنچه مراد هگل از جامعهٔ مدنی است می توانیم نخست جمعی از افراد را تصور کنیم که هر یك از آنها در پی هدف خویش و برآوردن نیاز خویش است. سپس می باید یگانگی آنها را دریك سازمان اقتصادی ببینیم که غایت آن پیشبرد هدفهای ایشان است. این سازمان شامل تخصصّ در کار و پرورش طبقات اقتصادی و بنگاههای اقتصادی است. افزون بر این، چنین سازمان اقتصادیی برای ماندگاری خویش به نهادن قانون ودستگاه اجرای قانون نیازدارد، یعنی به دادگاه و دادگستری و پلیس.

از آنجا که هگل استخوانبندی سیاسی [جامعه] و حکومت را در ذیل [مفهوم] دولت قرار می دهد نه در ذیل جامعهٔ مدنی، می توانیم نتیجه بگیریم که جامعهٔ مدنی هرگز نمی توانسته است درمیان بوده باشد. زیرا قوانین و دستگاه دادگستری چگونه می تواند جز در درون دولت وجود داشته باشد؟ اما هگل برسر آن نیست که بگوید جامعهٔ مدنی درست به همان صورتی که او شرح می دهد روزگاری وجود داشته است. زیرا مفهوم جامعهٔ مدنی نزد اومفهوم یکسویه و نارسایی از دولت است. همان دولت است اما «ازوجه بیرونی». یعنی، همان دولت است اما با حذف گوهر ذات دولت.

به عبارت دیگر، سروکار هگل با پرورش دیالکتیکی مفهوم دولت است. و این کار را با پیش کشیدن دو مفهوم یکسویه از جامعه می کند تا نشان دهد که هردو نمایندهٔ ایده هایی هستند که درساحتی بالاتر در مفهوم دولت یگانه می شوند. خانواده، البته، در دولت دوام دارد، همچنانکه جامعهٔ مدنی نیز. زیرا که نمایندهٔ وجهی ازدولت است، اگرچه وجهی جزئی. اما از این گفته چنین برنمی آید که این وجه را اگر که به تنهایی درنظر گیریم و نام «جامعهٔ مدنی» برآن بگذاریم، چنین چیزی هرگز به خودی خود وجود داشته است. پرورش دیالکتیکیِ مفهوم دولت یك پرورشِ مفهومی است. ومعنای آن این نیست که بگوییم از نظر تاریخی نخست خانواده وجودداشته است، سپس جامعهٔ مدنی، آنگاه دولت، چنانکه گویی این مفهومها با یکدیگر جمع ناپذیر (مانعة الجمع) باشند. اگر اندیشهٔ هگل را اینگونه تفسیر کنیم، چه بسا بدانجا برسیم که وی خیال پروراندن نظریه ای دربارهٔ دولت را در سر دارد که همان دولت توتالیتر است، دربرابر آنگونه نظریه ای که، برای مثال، هربرت اسپنسر پیش می آورد که کمابیش، البته با چند زیروبم مهم، با مفهوم جامعهٔ مدنی همساز است. نظریّه ای همچون نظریّهٔ اسپنسر اگرچه بی گمان به نظر هگل نارسا می آید،

76. die bürgerliche Gesellschaft

اما وی به مفهوم جامعهٔ مدنی همچون دمی از جزئیّت می اندیشد که بسادگی در دولت منحل نمی شود بلکه درآن حفظ می شود.

۸. دولت

خانواده نمایندهٔ دم کلّیت است به معنای یگانگی یکپارچه[۷۷]. جامعهٔ مدنی نمایندهٔ دم جزئیّت است. دولت نمایندهٔ یگانگیِ کلّی و جزئی است. در دولت بجای یگانگیِ یکپارچه کلیّتِ جزءِ یافته[۷۸] را می یابیم، یعنی یگانگی در ناهمگونی را، و بجای جزئیّت محض همانستیِ خواست کلی و جزئی را می یابیم.[۷۹] به عبارت دیگر، خودآگاهی دردولت به ساحت خودآگاهیِ کلّی بر کشیده می شود. فرد [در دولت] از خویش همچون عضوی از تمامیّت آگاه است آنچنانکه خودبودِ وی نابود نمی شود بلکه کمال می یابد. دولت یك وجود برآهنجیدهٔ (انتزاعی) کلّی نیست که رویاروی اعضای خود ایستاده باشد؛ بلکه درآنها و از راه آنهاست که وجود دارد. در عین حال اعضا با شرکت در زندگانی دولت از جزئیّت محض خویش بدرمی آیند و به فراز آن کشیده می شوند. به عبارت دیگر، دولت یك یگانگیِ انداموار (ارگانیك) است یا کلیّت مشخّصی است که در جزئیها و از راه آنها می زید و جزئیها هم جداگانه اند و هم یگانه.

می گوید که «دولت گوهر اخلاقیِ خودآگاه است». دولت «ذهن اخلاقی است درمقام اراده ای حقیقی و پدیدار وروشن بر خویش که به خود می اندیشد و به خویش آگاه است و تا آنجا که آگاه است آگاهی خویش را به عمل درمی آورد.» دولت فعلیّت یافتنِ ارادهٔ عقلانی است آنگاه که به ساحت خودآگاهی کلّی بر کشیده شده باشد. بدینسان، [دولت] برترین فرانمودِ روح عینی است ودمهای پیشینِ این سپهر [یعنی، سپهر روح عینی] در آن از سر گرفته و با هم نهاده (سنتز) می شوند. برای مثال، حقها همچون فرانمودی از ارادهٔ کلّی عقلانی برقرار و نگهبانی می شوند و اخلاق درونهٔ خود را می یابد. یعنی، وظایف انسان از راه جایگاه او در سازمان اجتماعی تعیین می شود. البته، این به معنای آن نیست که انسان تنها در برابر دولت وظیفه مند است و در برابر خانواده هیچ وظیفه ای ندارد. زیرا خانواده در دولت منحل نمی شود؛ بلکه خانواده دَمی است اساسی، اگرچه فرودست، در زندگانی دولت. مراد هگل آن نیست که یك جایگاه اجتماعیِ همیشگی وظایف انسان را یکبار برای همیشه تعیین می کند. زیرا اگرچه وی تأکید می کند که

77. undifferentiated 78. differentiated

۷۹. جامعهٔ مدنی را نمایندهٔ «جزئیت محض» دانستن ازیك دیدگاه گزافه گویی است. زیرا در درون جامعهٔ مدنی نیز بخشی از کشاکشهایی که بر اثر پدیدارشدن و خودنمایی کردن جزءها پدید می آید از راه صنفها، که هگل بر آنها تکیه می کند، رفع می شود. اما یگانگی خواستها درمیان اعضای یك صنف با پیگیری یك هدف همگانی نیز کلیّت محدودی دارد و زمینه را برای گذار به مفهوم دولت فراهم می کند.

بهروزیِ پیکرهٔ اجتماعی از همه مهمتر است، اما بر این نیز تأکید می کند که اصل آزادی فردی و تصمیم گیری شخصی در دولت منحل نمی شود بلکه برجا می ماند. نظریهٔ «جایگاه من و وظایف آن»، یعنی آن جملهٔ نامداری که بردلی[۸۰] به کار برده است، به معنای پذیرش نوعی سیستم اجتماعیِ کاستی نیست.

جای انکار نیست که هگل از دولت با والاترین زبان سخن می گوید. برای مثال، حتا آن را «این خدای کنونی» می خواند. اما چند نکته را باید به خاطر داشت. نخست آنکه، دولت، درمقام روح عینی، ناگزیر خصلتی «خدایی» دارد. و درست همانگونه که مطلق خود همانستی - در-ناهمانستی است، دولت نیز چنین است، اما به مقیاسی کوچکتر. دوم، نکتهٔ بسیار مهمی که می باید به خاطر داشت آنست که هگل همه جا از مفهوم دولت، از گوهر آرمانی (ایده آل) آن، سخن می گوید. وی هرگز نمی خواهد بگوید که بر دولت تاریخی هیچ خرده ای نمی توان گرفت. و این نکته را بروشنی بازمی گوید. «دولت اثر هنری نیست؛ بلکه در جهان حضور دارد، یعنی در عالم بُلهوسی و احتمال و خطا. ورفتار نادرست از بسیاری جهات می تواند چهرهٔ آن را کژوکوژ کند. اما زشتترین موجود بشری و هر جنایتکار و بیمار و زمینگیری نیز باز انسان زنده ای است وبا همهٔ بی بهرگیهای آنان [از نعمت سلامت] باز آن عنصر مثبت، یعنی زندگی، در آنها وجود دارد؛ و سروکار ما اینجا با همین عنصر مثبت است.»

سوم، باید به خاطر داشت که هگل بر این نکته تأکید می کند که دولت نخته یا کامل اصل آزادی شخصی را به معنای معمول کلمه رعایت می کند. تأکید وی در واقع بر آنست که هرجا کشاکشی میان خواستِ دولت با خواست شخصی پدید آید، خواست دولت می باید حاکم شود. و از آنجا که خواست دولت، یعنی خواست کلّی یا همگانی، نزد او به معنایی همان خواست «واقعی» فرداست، درنتیجه، آنجا که فرد بهرهٔ خودرا با بهرهٔ دولت یکی بداند آزادی تحقق می پذیرد. زیرا ارادهٔ آزاد بالقوّه کلّی است و درمقام ارادهٔ کلّی، خواهان خیر همگانی است. نظریهٔ سیاسی هگل سخت با آراءِ روسو درآمیخته است. در عین حال درست نیست که از شیوهٔ سخن گفتنِ پرطُمطراق هگل دربارهٔ جلال و الوهیتِ دولت چنین نتیجه بگیریم که وی خواهانِ دولت توتالیتری است که در آن آزادی و پیشگامیِ شخصی به کمترین پایه رسیده باشد. بعکس، دولت پخته نزد هگل آن دولتی است که بیشترین امکان پرورش آزادی شخصی را که با حقوق فرمانفرمایی (حاکمیت) ارادهٔ کلی سازگار باشد، فراهم کند. بدینسان هگل تأکید می کند که پایداری دولت بسته به آنست که اعضای آن برحسب وضعها و توانمندیهای گوناگون خود، هدف کلّی را هدف خود بدانند؛[۸۱] همچنین بسته به آنست که دولت به معنای واقعی وسیله ای برای برآوردن هدفهای ذهنی آنان

---

80. Bradley

۸۱. ازیاد نباید برد که هدف هگل در عین حال تربیت آلمانیها برای خودآگاهی سیاسی بوده است.

باشد. همچنانکه گفتیم، مفهوم جامعهٔ مدنی بسادگی در مفهوم دولت منحل نمی شود.

هگل در برخورد با دولت نخست به ساختارقانونی[82] دولت می پردازدوپادشاهیِ قانون-بنیاد[83] (سلطنت مشروطه) رِا عقلانیترین صورت ساختار سیاسی می داند. اما دولتِ رسته ای[84] (صنفی) را عقلانیتر ازمردم سالاری (دموکراسی) با الگوی انگلیسی می داند. وی بر آنست که شهروندان می باید در کارهای دولت درمقام کلّهای فرودست، به صورت صنفها یا طبقه ها شرکت کنند تا درمقام فرد. یا، به عبارت دقیقتر، نمایندگان می باید نمایندهٔ صنفها یا طبقه ها باشند نه یکایك شهروندان درمقام فرد. و این برداشت از الگوی دیالکتیکی هگل برمی آید. زیرا مفهوم جامعهٔ مدنی، که در مفهوم دولت پابرجامی ماند، در ایدهٔ صنف است که به اوج خود می رسد.

بارها گفته اند که هگل با استنتاج پادشاهی قانون بنیاد (مشروطه) همچون عقلانیترین صورت سازمان سیاسی به دولت پروسیِ روزگار خود مشروعیت بخشیده است. اما اگرچه او نیز، همچون فیشته، بدان رسید که دولت پروس را نویدبخشترین وسیله برای پرورش خودآگاهی سیاسی در آلمانیها بشمارد، شمّ تاریخی وی قویتر از آن بود که گمان کند برگزیدن یك نوع خاص از ساختار سیاسی، بی آنکه تاریخ و سنتها وروح ملت درنظر گرفته شود، برای همهٔ ملتها سودمند تواند بود. او ازدولت عقلانی بسیار سخن گفته است، اما خود بسی خردمندتر از آن بود که گمان کند یك ساختار سیاسی را تنها به این دلیل که با خواسته های عقلِ مجرّد سازگارتر است می توان برهمهٔ ملتها تحمیل کرد. «هر ساختارسیاسی دردرون روح یك ملت پرورده می شود وازدرون آن برمی آید ودرست با [میزان] پرورش یافتگی آن یگانه [وبا آن همگام] است؛ ودست دردست این روح مراحل شکل گیری ودگرگونیهایی راکه این روح می طلبد، می گذراند. ساختارهای سیاسی راروحِ خانه گزیده درملت وتاریخ ملت ساخته است ومی سازد (وبراستی، تاریخ همانا تاریخِ این روح است).» و نیز «ناپلئون می خواست، برای مثال، به اسپانیایی ها یك ساختار سیاسیِ پیش ساخته بدهد، اما این کوشش به جایی نرسید. زیرا ساختار سیاسی چیزی نیست که بتوان ساخت و پرداخت، بلکه حاصل کارقرنهاست وبرایندِ پرورشی است که ایده وآگاهی عقلانی درملتی یافته است.... آنچه ناپلئون به اسپانیایی ها بخشید عقلانیتر ازآنی بود که پیش ازآن داشتند وبا اینهمه آن را همچون چیزی بیگانه از خود راندند.»

افزون براین، هگل برآنست که ازیك دیدگاه این پرسشی است بیهوده که بگوییم دموکراسی بهتر است یا سلطنت. واقعیت آنست که هر ساختاری یکسویه ونارسا است مگر آنکه اصل ذهنیّت (یعنی اصل آزادی شخصی) را تجسّم بخشد و پاسخگوی خواسته های «عقلِ پرورده» باشد. به عبارت دیگر، ساختارِ عقلانیتر یعنی ساختار آزادیخواهانه تر یاساختاری که دست کم آشکارا می باید به رشد آزادانهٔ شخصیت فردی میدان دهد وحقوق فردرا محترم شمارد. هگل هرگزآنچنان

82. constitution 83. constitutional monarchy 84. corporative state

واپسگرا نبود که گهگاه گمان کرده اند و [باصطلاح فرانسویها] مشتاق «رژیم قدیم»[۸۵] هم نبود.

۹. شرحی بر ایدهٔ هگل از فلسفهٔ سیاسی

جای آنست که به اندیشهٔ کلّی هگل در بارهٔ نظریهٔ سیاسی بپردازیم. از تأکید وی بر اینکه فیلسوف با مفهوم یا گوهر آرمانی دولت سر و کار دارد چه بسا چنین بر آید که به نظر وی کار فیلسوف آنست که با طرح ریزیِ کمابیش دقیق یك دولت فرضی آرمانی که در جهانی مانند جهان افلاطونیِ ذاتها وجود دارد، به سیاستمداران و دولتمردان نشان دهد که از کدام جهت باید بروند. اما اگر در پیشگفتار *فلسفهٔ حق* بنگریم می بینیم که هگل آشکارا انکار می کند که کار فیلسوف چنین چیزی باشد، بلکه کار فیلسوف را پرداختن به فهم واقعیت می داند نه پیشنهاد طرحهای سیاسی ودوای همهٔ دردها. و به یك معنا واقعیت همانا گذشته است. زیرا فلسفهٔ سیاسی در دوران پختگیِ یك فرهنگ پدیدار می شود و هنگامی که فیلسوف به فهم واقعیت همت می گمارد، این واقعیت هم اکنون بدل به گذشته می شود و جای به صورتهای تازه می سپارد. بنا به گفتهٔ نامدار هگل، «آنگاه که نقشبندِ فلسفه به نقش زدن می پردازد و رنگهای خاکستری را برهم می نهد، زمانی است که شکلی از زندگی رو به پیری نهاده است. و با این رنگِ خاکستری بر خاکستری آن زندگی را می توان فهمید اما جوانی دوباره نمی توان بخشید. جغدِ مینروا[۸۶] به هنگام شامگاه است که بال می گشاید.»[۸۷]

البته، برخی از اندیشه گران گمان کرده اند که الگویی جاودانه می ریزند و گوهر آرمانیِ دگرگونی ناپذیری را می شناسانند. اما به گمان هگل اینان برخطا بوده اند. «حتا جمهوری افلاطونی نیز، که به عنوان *آرمانِ تهی* زبانزد است، در بنیاد چیزی جز برداشتی از زندگی اخلاقی یونان نبود.» سرانجام، «هر فردی فرزند زمان خویش است. این گمان که فیلسوف می تواند از جهان روزگار خویش برگذرد همان اندازه ابلهانه است که گمان کردن اینکه فرد بتواند از بالای سر زمان خویش بجهد...»

این بیان روشن از این نظریه البته پاسخی است به آنانی که مشروعیت بخشیدن ظاهری هگل به دولت پروس را بیش از آنچه باید جدّی می گیرند. زیرا دشوار است گمان کنیم مردی که به آن خوبی می فهمید که، برای مثال، ارسطو به پولیس یا دولتشهر یونانی آنهم در روزگاری که زندگانی پرشور آن رو به زوال می رفت، مشروعیّت می داد، خود براستی گمان کند که دولتِ همروزگار او نهایت و اوج شکل تکامل سیاسی است. و اگر هم هگل چنین اندیشیده باشد، در فلسفهٔ او چیزی

---

۸۵. ancien régime، اشاره است به حکومتی که قبل از انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه برقرار بود. ــ م.

86. Minerva

۸۷. پاسخ نامدار و تند مارکس هم به او این بود که کار فیلسوف تنها فهمیدن جهان نیست بلکه دگرگون کردن آنست.

بدین عنوان نیست که این پیشداوری را رواشمرد. بعکس، می باید انتظار داشت که قلمرو روح عینی تا زمانی که تاریخ برجاست همچنان کمال بیشتری بیابد.

نتیجهٔ طبیعی اینگونه برداشت از فلسفهٔ سیاسی آنست که کار فیلسوف روشن کردن آرمانِ عملی فرهنگ یا ملتی است که خود بدان تعلق دارد. او گزارندهٔ روح زمانِ[88] خویش است و از راه او ودر اوست که آرمانهای سیاسی یك جامعه به ساحت آگاهی باریك اندیشانه برمی آید. و یك جامعه هنگامی بدین شیوه خودآگاه می شود که به پختگی رسیده باشد و زمانی به خود بازپس می نگرد که صورتی اززندگی تاکنون خودرا تحقق بخشیده و آمادهٔ آنست که راه به صورت دیگری بگشاید یا جای بدان بسپارد.

بی گمان بخشی از مقصود هگل همینست و اشاره های وی به جمهوری افلاطون این نکته راروشن می کند. اما دراین صورت می توان پرسید که چرا در عین حال می گوید که سروکار فیلسوف سیاسی با مفهوم یا گوهر دولت است؟

به گمان من پاسخ این پرسش را باید به زبان متافیزیك هگل داد: فرایند تاریخی تحقق بخشیدنِ روح یا عقل به خویش است. «آنچه عقلی است واقعی است و آنچه واقعی است عقلی.» ومفهومِ روح مفهومِ همانستی ـ درـ ناهمانستی در ساحت زندگی عقلی است. بنابراین، روح عینی که در دولت به اوج کمال می رسد گرایش به نمایان کردن همانستی ـ درـ ناهمانستی در زندگی سیاسی دارد. و این بدان معناست که یك دولت پخته یا عقلانی در خویش دمهای کلّیت و ناهمگونی را یگانه می کند. چنین دولتی تجسّم خودآگاهی کلّی یا خواست همگانیِ[89] خودآگاه است. اما تنها در روحهای کرانمندِ جداگانه است که تجسّم می یابد، یعنی روحهایی که هر یك در مقام روح دارای ارزشی «بیکران» است. ازینرو، هیچ دولتی پخته یا عقلانی نیست (یعنی با مفهوم دولت همساز نیست) اگر که مفهوم دولت همچون کلّیتِ اندامواررابا اصل آزادی فردی آشتی نداده باشد. و فیلسوف که در باب گذشته و اکنونِ سازمانهای سیاسی می اندیشد، می تواند بشناسد که این سازمانها تا کجا به آنچه لوازم ذات دولت است نزدیکند. اما دولتِ آنچنانی گوهری در یك عالم روحانی نیست، بلکه غایتِ جنبش روح یا عقل در زندگی اجتماعی انسان است. فیلسوف از آنجا که شناسای ماهیت واقعیت است، می تواند خطوط اساسی این غایت را بشناسد. اما از جهت پیش بینی آینده یا راهنمایی سیاستمداران و دولتمردان بالاتر از دیگران نیست. «فلسفه از این جهت همیشه دیرتر از آنچه باید به میدان می آید.» افلاطون به یونانیان روزگار خویش این اندرزرا داده بود که، به رأی او، دولتشهر را چگونه می باید سازمان داد. اما بهرحال این اندرزبسی دیر داده شده بود. زیرا آن شکلی اززندگی که وی درپی سامان بخشیدن دوباره به آن بود به سردی گراییده و رو به فساد بود. جنبش تاریخ طرحهای آرمانشهری[90] را درهم می شکند.

---

88. die Zeitgeist 89. General Will 90. utopian

۱۰. کارکرد[۹۱] جنگ

هر دولتی در رابطه با دولت دیگر فردِ فرّمانفرمایی[۹۲] است و خواهان آنست که بدین عنوان شناخته شود. بخشی از رابطهٔ میان دولتها را پیمانها و حقوق بین الملل، که دولتهای مربوط همگی پذیرفته اند، سامان می بخشد. اما اگر این پذیرش را زیر پا گذارند، داور نهایی در هر کشمکشی جنگ است. زیرا برفراز دولتها هیچ قدرتی نیست که فرمانفرمایی کند.

و اما، اگر هگل تنها به ثبت یك واقعیت آشکار در زندگی بین المللی روزگار خود بسنده می کرد، جایی برای ستیزه با وی نبود. اما وی تا آنجا می رود که جنگ را همچون یکی از سیماهای اساسی تاریخ بشر توجیه کند. البته، او نیز بر آنست که جنگ می تواند بیدادها و ستمکاریها و زیانهای بسیار به بار آورد. اما برای جنگ یك وجه اخلاقی نیز می شناسد و بر آنست که نمی باید آن را «شرّ مطلق و یك واقعیت احتمالیِ غیرذاتی» دانست. بعکس، جنگ ضرورت عقلی دارد. «ضرورت دارد تا وجه اتفاقی [وجود] کرانمند و دارایی و زندگی دریافته شود...» و این کاری است که جنگ می کند. جنگ «آن وضعی است که در آن پوچی چیزها و داراییهای سپنجی را بجدّ درمی یابیم، وگرنه این گفته جز جمله ای از درس اخلاق نخواهد بود.»

می باید یادآور شد که هگل به این بسنده نمی کند که بگوید هر انسانی می تواند در جنگ قهرمانانه صفات خود را به نمایش گذارد که البته سخنی است درست. و نیز به این بسنده نمی کند که بگوید جنگ گذرا بودنِ وجود کرانمند را پیش چشم ما می کشد، بلکه بر آن تأکید می کند که جنگ پدیده ای است ضروری و عقلانی؛ ودرواقع، جنگ نزد او وسیله ای است که دیالکتیك تاریخ خود را با آن پیش می برد. جنگ، به نظر وی، از فروماندگیِ ملتها پیشگیری می کند و نگهبان سلامت اخلاقی آنهاست. جنگ وسیلهٔ اصلی برای آنست که روح ملیِ نیروی خود را بازیابد یا یك دستگاه سیاسی پوسیده جاروب شود و جای خود را به نمودِ نیرومندتری از روح بسپارد. بنابراین، هگل آرمان صلح پایدار کانت را رد می کند.

البته، هگل تجربه ای از آنچه جنگ فراگیر می نامیم نداشت. و تازه ترین خاطرهٔ او از جنگ، جنگهای ناپلئونی و مبارزهٔ پروس برای استقلال بود. اما هنگامی که نوشتارهای او را در بارهٔ جنگ وردکردن آرمانِ کانتیِ صلح پایدار می خوانیم، از اینکه یك استاد دانشگاه در بارهٔ یك وجه تاریك تاریخِ بشر اینگونه آرزوپروری می کند و بدان آرایش متافیزیکی می بخشد، ناگزیر احساسی به ما دست می دهد که هم خنده آور است و هم دردناك.[۹۳]

---

91. function   92. sovereign

۹۳. البته در مورد هگل بی انصافی نباید کرد و باید به یادآورد که وی مزهٔ جنگ را چشیده بود و دیده بود که جنگ چگونه گذرا بودن [وجود] کرانمند را به نمایش می گذارد، زیرا که خود بر اثر جنگ پیروزمندانهٔ ناپلئون در ینا مقام [استادی] و دارو ندار خود را از دست داده بود.

۱۱. فلسفهٔ تاریخ

یادی که از روابط بین المللی و جنگ همچون وسیله ای برای پیشرفت دیالکتیک تاریخ کردیم ما را به موضوع برداشت هگل از تاریخ جهان می کشاند.

هگل سه گونه تاریخ، و یا تاریخ نگاری، را از هم بازمی شناسد. یکم، «تاریخ اصلی»، یعنی گزارشِ رویدادها و کرده ها و اوضاع اجتماعی که تاریخگزار به چشم خود دیده است. تاریخِ توکودیدس[94] (توسیدید) از این گونه است. دوم، «تاریخِ اندیشیده»[95]، یعنی تاریخی که از مرزهای تجربهٔ تاریخگزار فراتر می رود. برای مثال، تاریخِ آموزشی از این گونه است. سوم، «تاریخ فلسفی» یا فلسفهٔ تاریخ. این اصطلاح، چنانکه هگل می گوید، جز به معنای «وارسی ژرف اندیشانهٔ تاریخ» نیست. اما این شرح به خودی خود چندان روشنگر نیست و برای روشنگری آن، چنانکه هگل خود نیز برآنست، بیش ازین باید گفت.

گفتن اینکه فلسفهٔ تاریخ وارسی ژرف اندیشانهٔ تاریخ است بدان معناست که اندیشه ای را زیر وارسی قرار می دهیم. اما این اندیشه، چنانکه هگل می گوید، برنامه یا طرح پیش انگاشته ای نیست که واقعیات را به گونه ای با آن همخوان کنیم. «تنها ایده ای که فلسفه با خود [یعنی، برای باریک اندیشی در تاریخ] می آورد همانا ایدهٔ سادهٔ عقل است، یعنی اینکه عقل برجهان فرمانرواست و اینکه تاریخ جهان، بدینسان، فرایندی عقلی است.» تا آنجا که در قلمرو فلسفه هستیم، در علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) است که این ایده فراهم می شود. اما در تاریخ، تا آنجا که جز علمِ تاریخ نیست، این یك فرضیه است. ازینرو، این حقیقت که تاریخ جهان [تاریخ] خودگشاییِ روح است می باید بر اثر باریك اندیشی در تاریخ نشان داده شود. دراین باریك اندیشی تاریخ را «می باید آنچنان گرفت که هست؛ [یعنی] می باید تاریخانه و آزمونگرانه پیش رفت.»

برداشتی که آشکارا ازاین اصل می شود اینست که هگل اگرچه منکر آنست که بخواهد تاریخ را درهیچ قالب پیش انگاشته ای بریزد، آن اندیشه یا ایده ای که این فیلسوف برای مطالعهٔ تاریخ می آورد البته می باید اثری ژرف دربرداشتِ او ازرویدادها داشته باشد. اگرچه این ایده همچون فرضیه ای پژوهشپذیر با تجربه، پیشنهاد شده باشد، فیلسوفی همچون هگل که باوردارد حقیقت آن در علم مابعدالطبیعه اثبات شده است، بی گمان گرایش بدان خواهد داشت که تکیه را برآن جنبه هایی از تاریخ بگذارد که به نظر می رسد پشتیبان فرضیهٔ او خواهد بود. افزون براین، این فرضیه، از نظر هوادار هگل، براستی فرضیه نیست بلکه حقیقتی است اثبات شده. گویا اندیشهٔ کلّی هگل نیزکمابیش همین باشد. ازآنجا که فیلسوف می داند که واقعیت عبارتست ازخودگشاییِ عقل بیکران، می داند که عقل می باید در تاریخ بشر عمل کند و برای کشف این اصل می باید به

94. Thucydides 95. reflective history

مطالعهٔ سیر رویدادها پرداخت آنچنانکه تاریخگزار به معنای عادی کلمه گزارش می دهد و کوشید تا آن فرایند پرمعنای عقلی را از خلال انبوه رخدادهای احتمال‌پذیر بشناسیم. به زبان یزدانشناسی، ما پیشاپیش می دانیم که تقدیر خداوندی در تاریخ عمل می کند، اما برای اینکه ببینیم چگونه عمل می کند می باید داده های تاریخی را مطالعه کنیم.

واما، تاریخ جهان آن فرایندی است که ازراه آن روح به خویش در مقام آزادی، آگاهی واقعی می یابد. این آگاهی، البته، تنها ازراه ذهن انسانی ودر آنست که به دست می آید. وروح خداوندی آنجا که در تاریخ ازراه آگاهی بشری نمایان می شود [روح یا] جان جهان[96] است. بنابراین، تاریخ آن فرایندی است که ازراه آن جان جهان، به خویش در مقام آزادیِ به آگاهیِ آشکار می رسد.

اما اگرچه جان جهان به خود در مقام آزادی تنها در ذهن انسان و ازراه آنست که به آگاهی می رسد، سروکار تاریخگزار با ملتهاست نه فردها. پس واحد ما در پرورشِ مشخّص جان جهان همانا روح ملی یا روح قومی[97] است. و مراد هگل از آن در عین حال فرهنگ یك ملت است آنچنانکه نه تنها در نهادهای سیاسی و سنتها بلکه همچنین در اخلاق، هنر، دین وفلسفهٔ آن نمایان می شود. اما روح ملی، البته، تنها در صورتهای حقوقی، آثار هنری و مانند آن نیست که خانه دارد، بلکه کلیّت زنده ای است که در ملت و ازراه آن می زید. وفرد تا آنجا که در این کلیّتِ کرانمندتر، یعنی روح ملی مشارکت دارد ــ که خود مرحله یا دمی است اززندگانی جان جهان ــ حامل روح جهانی است.

هگل البته تأکید می کند که «افرادی که در تاریخ جهان با آنها سروکار داریم ملتها هستند، یعنی کلیتهایی که دولتند.» اما اصطلاحهای «دولت» و «روح ملی» را کمابیش همردیف به کار می برد، زیرا مراد وی ازدولت چیزی بسیار بیش ازمعنای قضایی آنست. مقصود وی ازدولت در این زمینه آن کلیّتی است که در اعضای خود وازراه آنها می زید، اگرچه با هیچ دستهٔ خاصی ازشهروندان که اینجا واکنون می زیند یکی نیست، و به روح و فرهنگ یك قوم یا ملت شکل مشخص می بخشد.

واما، می باید یادآور شد که یك دلیل مهمّ آنکه هگل تأکید می کند که تاریخ جهانی با دولتها سروکار دارد آنست که به نظر وی یك روح ملی تنها در دولت و ازراه آنست که برای خود می زید (یعنی به خودآگاه است). پس آن قومهایی که دولت ملی خودرا برپانکنند در عمل بیرون ازعرصهٔ تاریخ جهانی می مانند. زیرا روح ایشان در- خود- نهفته است و «برای خویش» [یعنی به خود آگاه] نشده است.

بنابراین، هر روح ملّی که دریك دولت تن آور می شود، مرحله ای است یا دمی درزندگانی جان جهان. درحقیقت، این جان جهان برایندی است ازمیانکُنشِ[98] روحهای ملی. اینان، باصطلاح، دمهایی هستند ازتحقق آن. روحهای ملّی محدودو کرانمندند. «وسرنوشت وکردارایشان دررابطه

96. Weltgeist 97. Volksgeist 98. interaction

با یکدیگر نمایانگرِ دیالکتیكِ کرانمندیِ این روحهاست. از درون این دیالکتیك است که روح کلّی برمی‌خیزد، آن روح جهانی که حکم خویشِ را ــ که برترین حکم است ــ دربارهٔ روحهای کرانمند ملّی اعلام می‌کند؛ و این کار را در عرصهٔ *تاریخ جهانی* می‌کند که *دادگاه جهان* است.» به نظر هگل هر ملتی حکمی دارد که در درون تاریخ نهفته است. سرنوشت واقعی هر ملتی همان حکم اوست.

بنابراین، روح در پیشرفت به سوی خودآگاهی کامل و آشکار صورتِ نمودهایی محدود و یکسویه از خود را به خود می‌گیرد، [یعنی:] صورت روحهای ملیِ چندینگانه را. و هگل برآنست که در هر دورهٔ خاص ملتی به شیوهٔ ویژه ای نمایندهٔ جریان پرورش روح جهانی [یا جان جهان] است. «این ملت در این دوره از تاریخ جهانی ملت سرور است ــ *و تنها یك بار می‌تواند به فرصت خویش دست یابد.*» روح ملّی او پرورش می‌یابد، اوج می‌گیرد، و سپس به پستی می‌گراید و پس از آن چنین ملتی به پشت صحنهٔ تاریخ رانده می‌شود. هگل بی گمان در اندیشهٔ ملتی همچون اسپانیا است که به امپراتوری بزرگی با ویژگیها و فرهنگ خاصّ خویش بدل شد و سپس رو به تباهی رفت. اما بدون آنکه خود را گرفتار جزئیات کند، پایه را بر این فرض بی چون و چرا می‌گذارد که هیچ ملتی بیش از یك بار نمی‌تواند میانهٔ صحنه را بگیرد. این فرض بی چون و چرا چه بسا جای گفت و گو داشته باشد، مگر آنکه، البته، فرض را ناگزیر بر این بگذاریم که ملتی که برای بار دوم اهمیت فراوان می‌یابد در واقع ملت دیگری است با روحی دیگر. بهرحال، شوق هگل برای آنکه در هر دوره از تاریخ جهان ملت خاصی را بیابد [که دارای اهمیت جهانی باشد] برداشت او را از تاریخ محدود می‌کند.

اما، گفتن این مطلب انکار آن نیست که درس ـ گفتارهای هگل دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ دامنه ای گسترده دارد و از آنجا که به تاریخ جهان می‌پردازد، البته جز این نتواند بود. وی در نخستین بخش از کتاب خویش به جهان شرق می‌پردازد که چین و هند و ایران و آسیای کوچك و فلسطین و مصر را در برمی‌گیرد. در دومین بخش به جهان یونانی می‌پردازد و در سومین بخش به جهان رومی، از جمله به مسیحیّت و رسیدن آن به مقام یك قدرت تاریخی. چهارمین بخش به چیزی می‌پردازد که هگل آن را جهان ژرمنی می‌نامد. این بخش دوره ای از امپراتوری بیزانس تا انقلاب فرانسه و جنگهای ناپلئونی را دربرمی‌گیرد. دین محمّدی گوشه ای کوچك از همین بخش چهارم را می‌گیرد.

هگل برآنست که شرقیان نمی‌دانستند که انسان درمقام انسان [بذات] آزاد است. و به سبب همین بی خبری آزاد نبوده اند. آنان تنها *یك* تن را آزاد می‌دانستند و آن خداوندگارشان (دسپوت) بود. «اما درست به همین دلیل چنین آزادیی هوسبازی است و خون آشامی و درشتخویی ــ یا نرمخویی و مهربانیی که این نیز جزیك پیشامد در طبیعت یا جزیك هوس نیست. بنابراین، این *یك* تن نیز جزیك فرمانروای خودکامه نیست، [و درنتیجه او هم] انسان آزاد و انسان راستین نیست.»

درجهان یونانی ـ رومی است که آگاهی از آزادی پدید می‌آید. اما یونانیان ورومیان روزگار

باستان تنها برخی از انسانها را آزاد می دانستند، یعنی آزادگان را در برابر بردگان. حتا افلاطون و ارسطو نیز نمونه هایی هستند از این مرحلهٔ نارسا در رشد آگاهی از آزادی.

به نظر هگل، مردمان «ژرمنی» بودند که در زیر نفوذ مسیحیّت نخستین بار به این هشیاری رسیدند که انسان در مقام انسان آزاد است. اما این اصل اگر چه از آغاز در مسیحیّت شناخته شده بود، اما چنین نیست که از همان آغاز در قوانین و حکومت و سازمان و نهادهای سیاسی بازتافته باشد. هشیاری به آزادی روح نخست در دین پدید آمد، اما فرایندی دراز از تکامل در کار می بایست بیاید تا آنکه [آزادی] به عنوان اساس دولت شناساییِ عملیِ آشکار بیابد. و این فرایند تکامل را در [سیر] تاریخ می توان بازخواند. آن آگاهی درونی از آزادی روح می بایست خود را عینیّتِ آشکار بخشد، و هگل دراین کار مردمان باصطلاح ژرمنی را پیشگام می داند.

و اما، دیدیم که در تاریخ جهان واحدهایی که نخست در نظر گرفته می شوند دولتهای ملّی اند. اما این را نیز همه می دانند که هگل بر نقش آنچه خودْ «افراد تاریخ جهانی»[99] می نامَد تکیه می کند، یعنی بر کسانی همچون اسکندر بزرگ، یولیوس قیصر و ناپلئون. و این چه بسا نوعی گسیختگی فکری در او به نظر آید. اما روحهای ملّی و جانِ جهان که از دیالکتیك خویش برمی آیند، تنها درآدمیان وازراه آنهاست که هستند و می زیند و عمل می کنند. وهگل بر آنست که جان جهان برخی کسان را نشانه‌وار همچون ابزار به کار گرفته است. به زبان یزدانشناسی (تئولوژی)، آنان ابزارهایی ویژه درخدمت تقدیر الاهی هستند. آنان نیز، البته، شورهای ذهنی وانگیزه های شخصی خود را دارند. برای مثال، ناپلئون چه بسا گرفتار بسی بلندپروازیهای شخصی وخود- بزرگ بینی بوده است. اما اگرچه انگیزه های شخصی آگاهانه یا ناآگاهانهٔ کسانی چون قیصر یا ناپلئون برای زندگینامه نویس وروانشناس جالب است، اما نزد فیلسوف تاریخ چندان اهمیتی ندارد یا چندان ربطی به کار وی ندارد، چرا که توجه او به چنین کسان از جهت کارهایی است که اینان همچون ابزار جان جهان کرده اند. هگل اشاره می کند که در این جهان هیچ کار بزرگی بدون شور انجام نگرفته است. اما جان جهان شورهای مردان بزرگ تاریخ را همچون ابزار به کار می گیرد و این نشان دهندهٔ «فریبکاری عقل» است. فرقی نمی کند که یولیوس قیصر هنگام گذر از [رود] روبیکن[100] چه خیالی درسر داشت. کردهٔ اوست که دارای اهمیت تاریخی است وازدایرهٔ فهم وی بسی فراتر می رود. دلبستگیهای شخصی اوهرچه می خواهد بوده باشد، اما روح یا عقل کیهانی با «فریبکاری» خویش ازاین دلبستگیها بهره گرفت تا جمهوری [روم] را به امپراتوری بدل کند و نبوغ و روح رومی را به اوج کمال خود برساند.

اگر تمامی آن دستگاه مابعدالطبیعهٔ شك انگیز را کنار بگذاریم، گفتهٔ هگل البته سراپا عقلانی است. برای مثال، بی راه نیست اگر ادعا کنیم که تاریخگزار به آنچه استالین براستی برای روسیه

99. die weltgeschichtlichen Individuen 100. Rubicon

کرد بیشتر توجه دارد یا می باید داشته باشد تا به روانشناسی آن خودکامهٔ ناپسند. اما بینش تاریخی غایت اندیشانهٔ هگل، البته، این را نیز در بردارد که آنچه استالین کرد می بایست انجام گیرد، و آن دیکتاتور روس با همه خویهای ناپسندش، ابزاری بود در دست **جان جهان**.[۱۰۱]

۱۲. برداشتهایی از فلسفهٔ تاریخ هگل

به دلیل درازی این فصل که تا حدّی از اندازه بیرون رفت، سر آن ندارم که آن اشاره های کلّی را که درباب فلسفهٔ تاریخ درجلد پیشین[۱۰۲] کرده ام از سر گیرم یا دامنهٔ بیشتر دهم. اما یکی ـ دو تفسیر درباب برداشتِ هگل از تاریخ جهانی بجا خواهد بود.

نخست آنکه، اگر تاریخ فرایندی است عقلی به معنای فرایندی غایتمند، یعنی جنبشی است به سوی هدفی که سرشت [وجود] **مطلق** تعیین کنندهٔ آنست نه گزینش بشری، چه بسا چنین به نظر آید که دلیل رخ دادنِ هر چیزی همانا رخ دادنِ آنست. و اگر تاریخ جهان خود داورنهایی، یعنی داور [سرنوشت] ملتها است، چه بسا چنین بر آید که قدرت، حق است. برای مثال، اگر ملتی بر ملت دیگر چیره شود، چنین برمی آید که کامیابی او دلیل درستی عمل اوست.

و اما، اصلِ «قدرت حق است» به نظر بسیاری چه بسا بیانی از آنگونه دیدِ رندانه ای به نظر آید که کالیکلس در رسالهٔ *گورگیاس* افلاطون طرح می کند. از این دیدگاه تصوریك قانون اخلاقیِ جهانگیر و دارای بنیاد دگرگونی ناپذیر، آفریدهٔ غریزهٔ دفاع از خویشتن در مردمان بی زوری است که می کوشند از این راه زورمندان و آزادگان را به بندگی کشند. مردی که براستی آزاده و نیرومند باشد نیرنگی را که دراین تصور از اخلاق نهفته است می خواند و آن را رد می کند. او می بیند که تنها حق همانا قدرت است. مردمان بی زور، بردگانِ بطبع، نیز به حقیقتِ این حکم درباطن اقرار دارند، اگرچه هشیارانه از آن آگاه نیستند. و از آنجا که تك ـ تك زوری ندارند، می کوشند تا با تحمیل قانون اخلاقیی که به سودشان است بر زورمندان، قدرت جمعی خود را به کار گیرند.

اما هگل رندمشرب[۱۰۳] نبود. و چنانکه دیدیم، نه تنها به ارزش برخی از انسانها که به ارزش شخص انسانی درمقام انسان باور داشت. وبدرستی می توان ادعا کرد که نزدوی اصل «قدرت حق است» چندان از یك بینش رندانه سرچشمه نمی گیرد که از بینش بی اندازه خوشبینانه ای که در

---

۱۰۱. پاسخ هگل به هر خرده گیری که ذهن غایت اندیش داشته باشد آنست که نظریهٔ فریبکاری عقل با مسیحیّت سازگار است. زیرا مسیحیّت بر آنست که خدا خیر را از دل شر برمی آورد و، برای مثال، خیانت یهودا به مسیح را وسیله ای می کند برای انجام عمل بازخرید بشر از گناه.

۱۰۲. مراد جلد ششم این *تاریخ فلسفه* صفحات ۴۲۲ـ ۴۲۷ ازمتن اصلی به زبان انگلیسی است. ـــ م.

103. cynic

تاریخ حق را، به صورت اصل عقلانی، عامل چیرهٔ جبری می بیند.

البته می توان گفت که با همهٔ فرقی که میان نگرهٔ هگل و نگرهٔ رندمشر بانه می تواند باشد، سرانجام، نتیجه کمابیش یکی است. اگر حق همیشه بر تاریخ چیره باشد، پس حق با قدرتِ پیر وزمند است. و قدرت پیر وزمند از آن رو برحق است که حق است نه آنکه قدرت است؛ اما، بهِ هر حال، برحق است. هگل، برای مثال، روا می داند که در مورد کسانی که وی افراد تاریخ جهانی می خواند حکم اخلاقی کرده شود. اما در عین حال روشن می کند که چنین حکمهایی نزد او اعتبار اخلاقی صوری دارند. برای مثال، یك انقلابی بزرگ از دیدگاه یك نظام اخلاق اجتماعی چه بسا آدم بدی شمرده شود. اما از دیدگاه تاریخ جهانی کردار او برحق است، زیرا کاری را می کند که جان جهان می طلبد. و اگر ملتی بر ملت دیگر چیره شود، عمل او تا آنجا که دمی باشد در دیالکتیكِ تاریخ جهانی برحق است، و فرقی نمی کند که دربارهٔ کردار افرادی که درگیر آنند، از نظر توانمندیهای شخصیشان، چه داوری اخلاقیی بشود. درواقع، تاریخ جهانی به این جنبهٔ دوم وضع هیچ توجهی ندارد.

بنابراین، می توانیم گفت که این نظرهای متافیزیکی هگل است نه بینش رندمشر بانهٔ او که وی را درگیرِ توجیه همهٔ رویدادهایی می کند که تاریخگزار جهان یا فیلسوف تاریخ به آن توجه دارد. هگل درواقع چنین می گوید که وی نظریهٔ مسیحی تقدیر الاهی را جدی می گیرد و در مورد تاریخ به کار می بندد. اما البته میان این دو فرقهای نمایانی هست. همینکه خدای متعال به صورت مطلقِ هگلی درآید و داوری [تقدیر] یکسره در درون تاریخ جایگیر باشد، از این نتیجه گیری گزیری نیست که از دیدگاه تاریخ جهانی تمامی رویدادها و کردارهایی که دمی از [فرایند] خود-نمایانگریِ **مطلق** باشند، برحقند. و مسائل اخلاقیی که از دیدگاه مسیحی اهمیت دارند در عمل بی ربط می شوند. البته، نمی خواهم بگویم که این خود نشان دهندهٔ آنست که دیدگاه هگل باطل است. و نیز نمی خواهم بگویم که کار تاریخگزار مسیحی سنجش اخلاقی است. اما فلسفهٔ تاریخ هگل بسی بیش از آن چیزی است که تاریخگزاران از تاریخ می فهمند. این فلسفه یك گزارش متافیزیکی از تاریخ است. و به نظر من مابعدالطبیعهٔ هگل وی را به نتیجه گیریهایی می کشاند که یزدانشناس (تئولوگ) مسیحی بدانها پایبند نیست. البته، هگل چنین می اندیشید که گوهر فلسفیِ دکترینِ مسیحی را به دست می دهد. اما در حقیقت این «اسطوره زدایی» دربردارندهٔ یك دگردیسی است.

یادآوری مابعدالطبیعهٔ هگل برداشت دیگری را پیش می آورد و آن اینکه، چنانکه هگل ادعا می کند، تاریخ جهانی اگر آن فرایندی باشد که جان جهان از راه آن خود را در زمان تحقق می بخشد، نمی توان فهمید که چرا هدف این فرایند نمی باید یك دولت جهانی یا جامعهٔ جهانی باشد که در آن آزادی شخصی در درون وحدتی همه گیر بکمال تحقق یابد. اگر هگل در پی پافشاری بر آنست که کلّی درجزئیهای خود نموده می شود، و در این باب جزئیها همان روحهای ملّی اند، به

نظرِ می‌رسد که سرانجامِ آرمانیِ تمامی جنبش می‌باید یك فدراسیون جهانی باشد که کلّیِ تشخص یافته را در خود بنمایاند.

اما، هگل هوادار چنین دیدگاهی نیست. تاریخ جهانی نزد او در اساسْ دیالکتیك روحهای ملی و دولتها است، و ملتها و دولتها شکلهای معینی هستند که روح در تاریخ به خود می‌گیرد. اگر روح را فرازنده از این صورتهای محدود بینگاریم، پای به سپهرِ روحِ مطلق می‌گذاریم، که موضوع فصل آینده است.

فصل ۱۱

هگل
(۳)

۱. سپهرِ روحِ مطلق

چنانکه دیدیم، همینکه بخواهیم از سطح خطوط اصلیِ سیستم هگلی به زیر کارِ آن راه بریم، دشواریها پدید می آید. برای مثال، آنگاه که به پژوهش در بارهٔ مرجع هستی شناسیك (اونتولوژیك) **ایدهٔ منطقی** و رابطهٔ دقیق *لوگوس* با طبیعت بپردازیم، چندگونه امکان برداشت به ذهن راه می یابد. اما این واقعیت همچنان پابرجاست که گزارش نخستینی از خطوط اصلی سیستم کاری چندان دشوار نیست. **مطلق** همانا **هستی** است. هستی، که نخست در مقام ایده درنظر گرفته می شود (اگرچه فارغ از زمان) خود را درطبیعت، در جهان مادّی، عینیّت می بخشد. طبیعت در مقام عینیّت یافتگیِ ایده، نمودارکنندهٔ ایده است. اما ازعهدهٔ آن چنانکه باید بر نمی آید. زیرا هستی یا مطلق را روح تعریف کرده ایم یا **اندیشهٔ** خوداندیشی که می باید به همین عنوان به زندگی دست یابد. اما این کار را در **طبیعت** نمی تواند کرد. اگرچه [وجود] **طبیعت** شرط لازم آنست. هستی تنها درروح انسانی وازراه آنست که درمقام روح هستی می یابد و گوهر خودرا چنانکه باید نمایان می کند. اما هستی در مقام روح را به صورتهای گوناگون تصوّر می توان کرد. آن را می توان «درخود» [باش] تصور کرد، یعنی به صورت روح کرانمند در حالتِ درونبود یا ذهنیّت. واین سپهرِ روحِ ذهنی است. آن را می توان درحال گسترش به بیرون از خویش تصوّر کرد، یعنی در حال عینیّت بخشیدن به خویش درنهادها[ی اجتماعی] و بالاتر از همه در **دولت**، که خود آن را فرامی نهد یامی آفریند. واین سپهر روح عینی است. واین روح رامی توان فرارونده ازمحدودیّت تصور کرد و شناسندهٔ خود درمقام **هستی** یا تمامیّت. واین سپهر روح مطلق است. روح مطلق تنها درروح انسانی و ازراه آنست که هست، اما این کاررا در ساحتی می کند که درآن روح فرد انسانی دیگر یك ذهن کرانمند نیست که دراندیشه ها و احساسها و دلبستگیهای شخصی خویش فروپیچیده باشد، بلکه دمی شده است در زندگانی [وجود] بیکران در مقام همانستی ـ در ـ ناهمانستی، که به خود اینگونه آگاهی دارد. به عبارت دیگر، روح **مطلق** [در این مرتبه] روح است

درساحتِ دانشِ مطلق آنچنانکه هگل دربارهٔ آن در *پدیدارشناسی روح* نوشته است. و بدینسان می توانیم گفت که دانش انسان از **مطلق** و دانش **مطلق** از خویش دو وجه از یك واقعیتند. زیرا هستی خود را به صورت مشخص در مقام **اندیشهٔ** خوداندیش از راه روح انسانی فرا می نماید.

برای روشنتر شدن مطلب این نکته را می باید بشرحتر بازگفت. من به خود همچون موجود کرانمند آگاهم؛ من، باصطلاح، خودآگاهی خود را دارم که چیزی است جز خودآگاهی هر انسان دیگر. اما این خودآگاهی ذهنی، همچون هر چیزی دیگر، می باید در درون **مطلق** جای داشته باشد، اما هرگز آن چیزی نیست که مراد هگل از دانش مطلق است. این دانش هنگامی پدید می آید که من نه تنها به خویش همچون فردی کرانمند در برابر افراد و چیزهای کرانمند دیگر آگاه باشم، بلکه به **مطلق** همچون حقیقت غایی و فروگیرندهٔ همه چیز نیز. اگر من از طبیعت همچون نمایانگریِ عینیِ **مطلق** و از **مطلق** همچون بازگردنده به خویش در مقام ذهنیت به صورت روح که در زندگانی روحانی انسان در تاریخ و از راه آن می زید، آگاه باشم، چنین دانشی دمی است از خودآگاهی **مطلق**، یعنی دمی است از خودشناسیِ **هستی** یا **مطلق**.

مطلب را اینگونه نیز می توان درمیان نهاد. دیدیم که، به نظر هگل، **جان جهان** از دیالکتیكِ روحهای ملی برمی خیزد. ودر برداشتهایی که در پایان فصل پیشین عرضه کردیم، اشاره کردیم که نتیجهٔ عاقلانهٔ این نظر می توانست این باشد که هدف یا غایت تاریخ یك جامعهٔ جهانی یا یك دولت جهانی یا دست کم یك فدراسیون جهانیِ دولتها باشد. اما هگل چنین نظری ندارد، [زیرا] روحهای ملی محدود و کرانمندند. و هنگامی که می گوییم **جان جهان** بر فراز این کرانمندی و محدودیّت در مقام روحِ بیکران جای می گیرد، آن را می باید در مقام دانش، در مقام **اندیشهٔ** خوداندیش، انگاشت. و بدینسان از سپهرِ سیاسی پای بیرون می نهیم. در واقع، هگل **دولت** را گوهر اخلاقیِ خودآگاه می نامد، بدین معنا که به هدفهای خویش می اندیشد و آنها را آگاهانه دنبال می کند. اما آن را نمی توان همچون **اندیشهٔ** خوداندیش یا همچون شخصیت وصف کرد. **اندیشهٔ** خوداندیش روح است که به خود در مقام روحِ آگاه است و به **طبیعت** همچون عینیت یافتگی خویش و همچون شرطی برای هستیِ مشخص خویش در مقام روح. او همانا **مطلقِ** شناسای خویش در مقامِ **تمامیّت** است، یعنی در مقام همانستی ـ در ـ ناهمانستی: **هستیِ** بیکران است که باریك اندیشانه از مرحله ها یا دمهای جداگانهٔ زندگانی خویش آگاه است. روح است آزاد گشته از محدودیتهای کرانمندی، که ویژگی روح ملی است.

روح مطلق بدینسان همنهاد یا یگانگیِ روح ذهنی و روح عینی در ساحتی بالاتر است. ذهنیّت است و عینیّت یگانه با هم. زیرا روحِ شناسای خویشتن است. اما در حالی که در سپهرهای روح ذهنی و روح عینی با روح کرانمند سروکار داریم، نخست در حالت درونبودِ خویش و سپس در نمایانگری خویش در نهادهای عینی همچون خانواده و دولت، در سپهر روحِ مطلق سروکار ما با روح بیکران است که شناسای خویشتن است در مقام بیکران. اما این بدان معنا نیست که روح

بیکران چیزی است رویاروی روح کرانمند یا ضدّ آن یا یکسره جدا از آن. بیکران در کرانمند و از راه آن می زید. اما در سپهر روح مطلق، بیکران از خویش بدین عنوان باریك اندیشانه آگاه است. پس روح مطلق، چه بسا، تکرار روح ذهنی نیست، بلکه بازگشت روح است به خویش در ساحتی والاتر، ساحتی که درآن ذهنیّت و عینیّت در یك عملِ بیکران با هم یگانه گشته اند.

و اما، سخن گفتن از یك عمل بیکران می تواند گمراه کننده باشد. زیرا می تواند به معنای شهودِ جاودانه دگرگونی ناپذیرِ **مطلق** از خویش باشد، حال آنکه از نظر هگل روح مطلق همانا زندگانی **مطلق** است در کارِ پرورشِ خودشناسی. [یعنی] آن فرایندی است که از راه آن **مطلق** خود را بدرستی همچون **اندیشهٔ** خوداندیش تحقق می بخشد. و این کار را در سه ساحت اصلی می کند، یعنی هنر و دین و فلسفه.

اگر از درِ دیدگاه دانش انسان از **مطلق** درآییم مقصود هگل را از این قضیه آسانتر می توان فهمید. نخست آنکه، **مطلق** را می توان در صورت حسّیِ زیبایی دریافت، آنچنانکه در طبیعت نمایان می شود یا، رساتر از آن، در اثر هنری. بدینسان هگل نظریهٔ شلینگ دربارهٔ معنای متافیزیکی زیبایی را می پذیرد. دوم آنکه، **مطلق** را می توان به صورت اندیشهٔ تصویری یا کنایی دریافت که در زبان دین بیان می شود. سوم آنکه، **مطلق** را می توان به زبان نابِ مفهومی دریافت، یعنی در فلسفهٔ نظری. بدینسان، هنر و دین و فلسفه همگی با **مطلق** سر و کار دارند. هستی بیکران الاهی درونمایه یا جُستارمایهٔ این هر سه کار و کوشش معنوی است. اما مایه اگرچه یکی است صورتها دیگر است. یعنی، **مطلق** به شیوه های گوناگون در این سه کار و کوشش دریافته می شود. هنر ودین وفلسفه از آنجا که یك درونمایه یا جُستارمایه دارند، هر سه به سپهر روح مطلق تعلق دارند. اما ناهمگونی صورت نشان دهندهٔ آنست که هر یك مرحلهٔ جداگانه ای در زندگانی روح مطلق است.

بنابراین، فلسفهٔ روح مطلق از سه بخش اصلی تشکیل می شود: فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ دین، وآنچه می توانیم فلسفهٔ فلسفه بنامیم. و از آنجا که هگل دیالکتیکی پیش می رود تا نشان دهد که چگونه هنر راه به دین می گشاید یا گذار به دین را می طلبد، وچگونه دین گذار به فلسفه را می طلبد، فهم این نکته مهم است که عنصر زمان به چه معنا دراین دیالکتیك راه می یابد و به چه معنا راه نمی یابد.

هگل در فلسفهٔ هنر خویش خود را به گزارشی یکسره بر آهنجیده (انتزاعی) از گوهرِ آگاهیِ زیبایی شناسیك (استتیك) محدود نمی کند، بلکه پرورش تاریخی هنر را می پژوهد و می کوشد تا نشان دهد که پرورش آگاهی زیبایی شناسیك به جایی می رسد که گذار به آگاهی دینی را می طلبد. همینگونه، در فلسفهٔ دین به این بسنده نمی کند که سیماهای اساسی یا دمهای آگاهی دینی را معیّن کند، بلکه تاریخ دین از دین ابتدایی تا دین مطلق، یعنی مسیحیّت، را می پژوهد و می کوشد که الگوی دیالکتیکیِ پرورش دین را روشن کند و تا بدانجا برساند که گذار به دیدگاه فلسفهٔ نظری را می طلبد. بنابراین، [دیالکتیك وی] آمیزه ای است از زمانمندی و بی زمانی. از سویی پرورش

تاریخیِ واقعی هنر ودین و فلسفه همه فرایندهای زمانمندند. و این نکته ای است بدیهی. برای مثال، هنر کلاسیك یونانی از نظر زمان پیش ازهنر مسیحی است ودین یونانی از نظر زمان بر دین مسیحی پیشی دارد. ازسوی دیگر هگل آنقدر نادان نیست که گمان کند هنر تمامی صورتهای خود را پیش از آن که دین در صحنه پدیدار شود گذرانده است و یا آنکه پیش از پدیدارشدنِ دینِ مطلق هیچ فلسفه ای در کار نبوده است. او نیز همچون کسان دیگر آگاه است که پرستشگاههای یونانی با دین یونانی قرینند، وفیلسوفان یونانی نیز [همزمان با آنها] وجود داشته اند. گذار دیالکتیکی از مفهوم هنر به مفهوم دین و از مفهوم دین به فلسفه به خودی خود بی زمان است. یعنی، در ذات خویش پیشرفتی است مفهومی و نه زمانی یا تاریخی.

این نکته را اینگونه می توان بیان کرد که هگل می توانست به یك جنبشِ یکسره مفهومی بسنده کند که پیشینگی [مفهومی نسبت به مفهوم دیگر] درآن منطقی است نه زمانی. اما زندگانی روح یك سیر پرورش تاریخی است که در آن صورتی ازهنر جانشین صورتی دیگر می شود و مرحله ای از فرگشتِ آگاهی دینی جانشین مرحله ای دیگر می شود و یك دستگاه فلسفی جای دستگاه فلسفی دیگر را می گیرد. وهگل مشتاق نشان دادن الگوهای دیالکتیکیی است که در تاریخ هنر، تاریخ دین، وتاریخ فلسفه رخ می نماید. ازینرو، فلسفهٔ روح مطلق، آنچنانکه وی شرح کرده است، نمی تواند یکسره جدا ازجایگزینی زمانی باشد. وبنابراین، دووجه دارد که جدا کردن آنها ازیکدیگر همیشه کار آسانی نیست. اما بهرحال، اگر گمان کنیم که مقصود وی، برای مثال، آنست که دین هنگامی آغاز شد که هنر باز ایستاد، گفتهٔ بیهوده ای را به او نسبت داده ایم. دیگر نویسندگان اززبان هگل هرچه خوش دارند بگویند، اما، به گمان من، وی به هنر و دین و فلسفه همچون کوششهای همیشگی روح بشری می نگریست، اگرچه فلسفه را چه بسا والاترینِ این کوششها می شمرد. اما از این گفته چنین برنمی آید که وی گمان می کرد که بشر روزگاری به اندیشهٔ ناب بدل شود.

برای به پایان بردن این بخش جای آنست که به این نکته توجّه کنیم که این گمان که هگل دولت را والاترین حقیقت و زندگانی سیاسی را والاترین کوشش انسانی می شمرد، خطاست. زیرا، چنانکه دیدیم، سپهر روح عینی راه به سپهر روح مطلق می گشاید. واگرچه جامعهٔ سازمان یافته نزد هگل به صورتی شرط لازم هنر ودین و فلسفه است، اما این سه کوشش والاترین فرانمودِ روحند. هگل بی گمان به دولت جایگاهی والا می بخشد، اما جایگاه فلسفه نزد وی از آن هم والاتر است.

۲. فلسفهٔ هنر

به زبان دیالکتیك یا منطق، **مطلق** نخست به صورت بی واسطه در زیر پوشش، یعنی در پوششِ اشیاءِ حسپذیر پدیدار می شود و در این مقام به صورت زیبایی دریافته می شود که «جلوهٔ حسّیِ ایده» است. و این جلوهٔ حسی **ایده** یا پرتوافشانی **مطلق** از ورای پردهٔ حس، ایده آل نامیده می شود. از یك دیدگاه، **ایده** در مقام زیبایی، البته، با **ایده** در مقام حقیقت یکی است. زیرا همان

مطلق است که از راه آگاهی حسّی (استتیك) در مقام زیبایی دریافته می شود و در فلسفه در مقام حقیقت. اما صورتها و حالتهای این دریافت [در هنر و فلسفه هر یك] به گونهٔ دیگر است. شهود حسّی (استتیك) و فلسفی یکی نیستند. ازینرو، **ایده** در مقام زیبایی را ایده آل می نامیم.

هگل اگرچه منکر آن نیست که در طبیعت چیزی به نام زیبایی وجود دارد، اما تأکید می کند که زیبایی در هنر بسی برتر از آنست. زیرا زیبایی هنری آفریدهٔ بی میانجیِ روح است؛ نمایشی است که روح از خویش به خویش می دهد. وروح و فراورده های آن برتر از طبیعت و پدیده های آنند. ازینرو، هگل توجه خود را به زیبایی در هنر محدود می کند. جای دریغ است که وی به زیبایی طبیعی در مقام نمودِ الاهی کم بها می دهد. اما بر پایهٔ ساختمان سیستمش کاری جز چشم دوختن به زیبایی هنری نمی توانست کرد. زیرا [اکنون] فلسفهٔ **طبیعت** را پشت سر نهاده است و به فلسفهٔ **روح** روی آورده است.

می توانیم بپرسیم معنای این گزاره چیست که می گوید زیبایی هنری جلوه ای یا نمودی از ایده است؟ آیا چیزی جز سخنی پُر بانگ اما گُنگ است؟ پاسخ کمابیش ساده است. ایده یگانگیِ ذهنیّت و عینیّت است. و در اثر زیبای هنری این یگانگی در یگانگیِ درونمایهٔ معنوی با تن‌آوردگی[1] (جسمانیّت) بیرونی، یا مادّیِ آن بیان یا بازنموده می شود. مادّه وروح، ذهنیّت و عینیّت در یك همنوایی یا همنهاد درهم آمیخته می شوند. «وظیفهٔ هنر بازنمودنِ ایده به صورت حسپذیر به شهودِ بی واسطه است، نه بازنمودن آن به صورت اندیشه یا معنویت ناب. و ارزش و ارج این بازنمود در همخوانی و یگانگیِ دووجه درونمایهٔ ایده آل و جسمانیّت آنست، چنانکه کمال وبی مانندی هنر وهمسازی فراورده های آن با مفهوم اساسی آن بستگی به درجهٔ همنوایی درونی و یگانگیی دارد که با آن درونمایهٔ ایده آل و صورت حسپذیر درهم آمیخته می شوند.»

البته، مراد هگل آن نیست که هنرمند به این واقعیت هشیار است که فراوردهٔ او نمایشی است از ماهیتِ **مطلق**. و نیز این نیست که کسی نمی تواند از زیبایی اثر هنری بهره برد مگر آنکه این هشیاری را داشته باشد. هم هنرمند وهم نگرنده چه بسا احساس کنند که اثر، باصطلاح، درست و کامل است، بدین معنا که افزودن چیزی بر آن یا کاستن چیزی از آن اثر هنری را ناقص یا ناهنجار می کند. هردو چه بسا احساس کنند که درونمایهٔ معنوی و تن آوردگی (جسمانیّتِ) حسپذیر بکمال درهم آمیخته اند. وهردو چه بسا احساس کنند که اثر به معنای مبهمی نمایشی است از«حقیقت». اما نتیجهٔ این احساس آن نیست که ایندو بتوانند معنای متافیزیکی اثر هنری را، خواه نزد خود یا نزد دیگران، بیان کنند. و این نیز نشانهٔ هیچ کمبودی در آگاهی زیبایی شناسیك (استتیك) نیست. زیرا این فلسفه است که معنای متافیزیکی هنر را آشکارا یا باریك اندیشانه درمی یابد، نه آگاهی زیبایی شناسیك. به عبارت دیگر، این دریافت از باریك اندیسی فیلسوفانه در *بارهٔ* هنر برمی خیزد؛ و

1. embodiment

این چیزی است جز آفرینش هنرمندانه. یك هنرمند بزرگ چه بسا فیلسوف بسیار بدی باشد یا هرگز فیلسوف نباشد. و یك فیلسوف بزرگ هرگز نتواند تصویری زیبا بکشد یا یك سمفونی بسازد.

بنابراین، در اثر کامل هنری هماهنگی کاملی میان درونمایهٔ ایده آل و صورت یا جسمانیّتِ حسپذیر آن وجود دارد. دو عنصر در یکدیگر فرومی‌روند و با هم می‌آمیزند. اما همیشه به این ایده آل هنری دست نمی‌توان یافت و انواع روابط ممکن میان این دو عنصر است که انواع اساسی هنر را پدید می‌آورد.

نخست گونه‌ای از هنر هست که عنصر حسّی درآن بر درونمایهٔ معنوی یا ایده آل چیره است. بدین معنا که این درونمایه بر رسانهٔ بیانی چیرگی نیافته و از خلال حجابهای حس نمی‌تابد. به عبارت دیگر، [در چنین اثری] هنرمند بجای فرانمودنِ معنای خویش اشارتی بدان می‌کند و در آن اثر ابهام و فضایی رازناك وجوددارد. اینگونه هنر، هنر نمادین (سمبولیك) است، چنانکه در میان مصریان باستان، برای مثال، می‌توان یافت. «درمصر است که می‌توانیم سراغ کاملترین نمونهٔ شیوهٔ بیان نمادین را بگیریم، هم ازنظر درونمایهٔ خاصّ آن وهم ازنظر صورت. مصر سرزمین نماد (سمبول) است ووظیفهٔ معنوی [بیان] گزارشِ روح ازخودرا برعهده می‌گیرد، بی‌آنکه توانِ به انجام رساندنش را داشته باشد.» و هگل در [تندیس] ابوالهول «نمادِ [بیان] نمادین» را می‌بیند. ابوالهول «معمّای عینی» است.

هگل هنر نمادین را به مرحله‌هایی خُردتر بخشبندی می‌کند ودربارهٔ فرق هنر هندی ومصری بحث می‌کند ودربارهٔ شعر مذهبی عبرانیان سخن می‌گوید. اما نمی‌توانیم به جزئیاتی که او پرداخته است، بپردازیم و تنها به بازگویی این نکته بسنده می‌کنیم که به نظر وی هنر نمادین با روزگاران نخستینِ زندگانی انسان دمسازتر است، یعنی روزگاری که [مردمان] جهان و نیز انسان، و طبیعت و روح را رازناك و معماوار احساس می‌کردند.

دوم، آنگونه هنری است که درآن درونمایهٔ معنوی یا ایده آل با یگانگیی هماهنگ درآمیخته است. و این هنرِ کلاسیک است. در حالی که در هنر نمادین، **مطلق** همچون یکتایِ رازناكِ بی‌صورت انگاشته می‌شود که در اثرِ هنری بجای آنکه فرانموده شود اشارتی به او می‌شود، در هنر کلاسیك روح با صورت مشخص همچون روح فردیِ تخودآگاه انگاشته می‌شود که جسمانیّتِ حسپذیر آن همانا تن انسان است. اینگونه هنر، بنابراین، انسانگونه انگارانه[2] است. [در این هنر] خدایان چیزی جز آدمیانِ عظمت یافته نیستند. و بنابراین هنر پیشرو کلاسیك هنر *پیکرتراشی* است که روح را همچون روح کرانمندِ جسمانیّت یافته نشان می‌دهد.

هگل همانگونه که هنر نمادین را با هندیان و مصریان قرین می‌کند، هنر کلاسیك را نیز با یونانیان قرین می‌کند. درهنر پیکرتراشیِ بزرگِ یونانیان است که جفت شدن کامل روح ومادّه را

2. anthropomorphic

می بینیم. [در این هنر است که] درونمایهٔ معنوی از خلال حجابهای حس می تابد. این درونمایهٔ معنوی تنها به زبان اشاراتِ صورتِ نمادین نیست که فرانموده می شود. زیرا تن آدمی، آنچنانکه به دست پراکسیتلس[3] نموده شده است، جلوهٔ روشنی است از روح.

با اینهمه، «هنر کلاسیك و دینِ زیبایی پرستِ آن ژرفناهای روح را تمام سیراب نمی کند.»[4] آنگاه به نوع سوم ازهنر می رسیم، یعنی هنر *رمانتیك*، که در آن روح، که درمقام بیکران احساس می شود، گرایش بدان دارد که از تن آوردگیِ حسّیِ خویش سر ریز کند و حجابهای حس را کنار زند. در هنر کلاسیك درآمیختگی کاملی از درونمایهٔ ایده آل و صورت حسّی هست، اما روح درآن روحِ جزئیِ کرانمند نیست که با یك تنِ جزئی یکی شده باشد، بلکه [روح] بیکرانهٔ الاهی است. و در هنر رمانتیك، که از همه جهت هنر مسیحیت است، [بدرستی] احساس می شود که هیچ تن آوردگیِ حسّی گُنجاییِ درونمایهٔ معنوی را ندارد. بخلاف هنر نمادین، که در آن اشارتی به درونمایهٔ معنوی هست بی آنکه فرانمودِ آن باشد ــ زیرا که روح هنوز درمقام روح دریافته نشده و رازی است یا معمایی یا مسئله ای ــ در هنر رومانتیك روح آنگونه که هست دریافته شده، یعنی زندگانی روحانی بیکران در مقام خدا، و بنابراین در هیچ تن آوردگیِ حسّیِ کرانمند نمی گنجد.

به نظر هگل، سروکار هنر رومانتیك با زندگانی روح است که جنبش است و عمل و ستیزه. روح، گویی، می باید بمیرد تا زنده بماند. یعنی، می باید به سوی چیزی فرارود که او نیست تا آنکه دوباره برخیزد و به خویشتن خویش بازگردد، و این حقیقتی است که در مسیحیّت فرانموده شده است، یعنی در دکترین قربانی کردن خویش و رستاخیز، که بالاتر از همه در زندگانی و مرگ و رستاخیز مسیح نمودار شده است. بنابراین، هنرهای نوعیِ رومانتیك آنهایی هستند که بهتر از همه با فرانمودِ جنبش و عمل و ستیز سازگار باشند و این هنرها عبارتند از نقاشی و موسیقی و شعر. معماری کمتر ازهمه با فرانمود زندگانی درونیِ روح سازگار است و صورتِ نوعیِ هنرِ نمادین را دارد. پیکرتراشی، که صورتِ نوعیِ هنر کلاسیك است، بیش از معماری با این مقصود دمساز است، اما توجه آن بیشتر به وجه بیرونی، به بدن، است و فرانمود آن از جنبش و زندگی بسیار محدود است. اما رسانهٔ شعر واژه ها هستند، یعنی انگاره های (ایماژهای) حسّی که درزبان فرانموده می شوند؛ و این برای فرانمودِ زندگانیِ روح از همه درخورتر است.

اما قرین بودن هنرهای خاص با انواع کلّیِ معینی ازهنر را نمی باید انحصاری دانست. برای مثال، معماری بویژه با هنر نمادین قرین است، زیرا در عین حال که توانایی فرانمودِ رازرا دارد، برای فرانمود زندگانی روح ازهمه کمتر درخوراست. اما این گفته بدان معنا نیست که صورتهایی ازمعماری که ویژهٔ هنر کلاسیك و رومانتیك باشد، وجود ندارد. بدینسان، پرستشگاه یونانی، آن

3. Praxiteles

۴. به یاد داشته باشیم که هگل اینجا نوع خاصی از هنر را با نوع خاصی از دین قرین می کند.

خانهٔ کاملی که برای خدایانِ انسانگونه ساخته شده است، نمونهٔ نمایانی از معماری کلاسیك است، حال آنکه سبك گوتیك، که نمونهٔ معماری رومانتیك است، فرانمایندهٔ این احساس است که وجود الاهی از سپهرِ حدّ و مادّه برمی گذرد. در مقایسه با پرستشگاه یونانی می توانیم دید که «خصلت رومانتیك کلیساهای مسیحی درآن شیوه ای است که این کلیساها ازخاك سر برمی آورند و به افلاك گردن می کشند.»

همینگونه پیکرتراشی محدود به هنر کلاسیك نیست، اگرچه وجود این صورت از هنر ویژگیِ هنر کلاسیك است. نقاشی وموسیقی وشعر نیزمحدود به هنر رومانتیك نیست. اما نمی توانیمِ بحث دور و دراز هگل را دربارهٔ هریك از هنرهای زیبا بیش ازین دنبال کنیم.

واما، اگر هنر را تنها درذات خوددرنظر بگیریم، می باید بگوییم که والاترین نوع هنر آنست که درونمایهٔ معنوی و تن آوردگی حسّی درآن به کمال همنوایی رسیده باشد. و این هنر کلاسیك است که پیکرتراشی صورتِ ویژهٔ پیشتازِ آنست. اما اگر آگاهی زیبایی شناسیك (استتیك) را مرحله ای از خود-نمایانگری خدا بدانیم یا ساحتی از پرورش دانش انسان از خدا، می باید بگوییم که هنر رومانتیك والاترین نوع هنر است. زیرا، چنانکه دیدیم، درهنر رومانتیك است که روح بیکران بدان می گراید که حجابهای حس را ازخود فروافکند، واین واقعیتی است که درشعر ازهمه نمایانتر می شود. البته، تازمانی که درقلمرو هنر هستیم وبس، حجابهای حس هرگزیکسره کنارزده نمی شوند. اما هنر رومانتیك گذرگاهی است از آگاهی زیبایی شناسیك به آگاهی دینی. یعنی، هنگامی که ذهن درمی یابد که هیچ تن آوردگی مادّی برای فرانمودِ روح رسا نیست و از قلمرو هنر به قلمرو دین پای می گذارد.[5] هنر نمی تواند آنچنان وسیله ای باشد که روح را در کارِ ادراكِ سرشت خویش سیراب کند.

۳. فلسفهٔ دین

اگر **مطلق** همانا روح است و**عقل** و**اندیشهٔ** خوداندیش، تنها اندیشه است که آن را چنانکه باید تواند دریافت. وما چه بسا درانتظار آن باشیم که هگل یکراست ازهنر به فلسفه فرارود، حال آنکه وی درواقع ازراه یك حالت میانیِ ادراكِ **مطلق**، یعنی دین به سوی فلسفه فرامی رود. «آن قلمرو وی اززندگانی آگاهانه که درسیرِ فرازنده (صعودی) ازهمه به هنر نزدیکتر است، دین است.» البته، مقصود هگل تنها آن نیست که یك سه پایه [ی دیالکتیکی] را کامل کند، آنچنانکه قلمرو روحِ مطلق با الگوی کلیِ سیستم وی دمساز شود. و نه تنها از این بابت نیاز به فلسفهٔ دین می بیند که دین در تاریخ بشر اهمیت دارد و سروکار آن نیز بی گمان با وجود الاهی است. نهادنِ دین درمیان هنر و

۵. بازهم باید گفت که این گذار دیالکتیکی است نه زمانی. هندیان ومصریان هم، البته، هم دین خودرا داشتند وهم شکلهای هنری خودرا.

فلسفه بالاتر از همه از آن جهت است که هگل باور دارد که آگاهی دینی مظهر یك راهِ میانین برای ادراك مطلق است. دین بطور کلی یا در اساس دربردارندهٔ خود-نمایانگری مطلق به صورت اندیشهٔ کنایی یا تصویری یا تصور[6] است. از سویی آگاهی دینی با آگاهی زیبایی شناسیك این فرق را دارد که آگاهی دینی به مطلق می‌اندیشد. از سوی دیگر، اندیشه ای که ویژگی دین است اندیشهٔ مفهومیِ ناب نیست، آنچنانکه در فلسفه می بینیم، بلکه اندیشه ای است فروپوشیده درخیال؛ می توان گفت که حاصل جفت شدن خیال و اندیشه است. تصوّر یك مفهوم است، اما نه آن مفهوم ناب که نزد فیلسوف می بینیم؛ بلکه مفهومی است تصویری یا خیالی.

برای مثال، این حقیقت که ایدهٔ منطقی یا لوگوس در طبیعت عینیّت می یابد، در آگاهی دینی (دست کم در دین یهود و مسیحیت و اسلام) به صورت این مفهوم تصویری یا خیالی ادراك می شود که خدای متعال جهان را آزادانه آفریده است. و نیز، این حقیقت که روح کرانمند بنا به ذات خود دمی است در زندگانیِ روحِ بیکران، در آگاهی مسیحی به صورت دکترینِ تن یافتن[7] و اتحاد انسان با خدا از راه مسیح دریافته می شود. درونمایهٔ این حقایق نزد هگل یکی است، اما حالتهای ادراك و بیان در دین و فلسفه یکی نیست. برای مثال، ایدهٔ خدا در آگاهی مسیحی و مفهوم مطلق نزد هگل از یك درونمایه اند و به یك حقیقت اشارت دارند یا مرادشان یك حقیقت است. اما این حقیقت از راههای گوناگون ادراك و بیان شده است.

درباب [ایمان به] وجود خدا احساس آشکاری در هگل هست که [درنتیجه] وی هیچ نیازی به اثبات وجود خدا افزون بر آنچه سیستم وی گواهی می دهد، نمی بیند. زیرا خدا وجود است و ماهیّت وجود در منطق یا علم مابعدالطبیعهٔ انتزاعی با برهان بیان شده است. در عین حال هگل به دلایل سنتیِ اثبات وجود خدا توجه بسیار کرده است. و اشاره می کند که این دلایل امروزه بی اعتبار شده اند. و نه تنها از دیدگاه فلسفی یکسره کهنه بشمار می روند بلکه از دیدگاه دینی نیز بی دینانه و در عمل زندیقانه بشمار می آیند. زیرا [آوردن این دلایل] گرایشی نیرومند به آنست که ایمان نامعقول و احساس باطنی دینی را ریشه کن کنند و به ایمان بنیادی عقلانی بخشند. براستی، کار اثبات [خدا] چنان از رونق افتاده است که «از این دلایل گهگاه به زور همچون داده های تاریخی یادی می شود؛ و حتا یزدانشناسان (متألّهان) نیز که ادعا می کنند دانشی علمی از حقایق دینی دارند گاهی از آنها بی خبرند.» با اینهمه این دلایل سزاوار اینهمه سرزنش نیستند، زیرا از «دلِ نیاز برای سیراب کردن اندیشه و عقل» برآمده اند و نمایندهٔ برکشیدنِ ذهن انسانی به مقام خدایی و پدیدارکردن جنبشِ بی میانجیِ ایمانند.

هگل در بحث از برهانِ کیهانشناسیك[8]، خاطرنشان می کند که کمبود اساسی آن در صورت سنتی خود آنست که این برهان [وجود] کرانمند را چیزی موجود به اعتبار خود آن می گیرد و آنگاه

---

6. Vorstellung 7. incarnation 8. cosmological proof

می کوشد که به سوی [وجود] بیکران همچون چیزی ناهمگون با [وجود] کرانمند فرارود. اما این کمبود تنها هنگامی جبران می شود که بفهمیم «وجود را نه تنها در مقام [وجود] کرانمند که در مقام [وجود] بیکران نیز تعریف باید کرد.» به عبارت دیگر، می باید نشان دهیم که «کرانمند به خودی خود وجود ندارد، بلکه هستی بیکران را نیز در بر دارد.» والبته، بعکس، می باید نشان داده شود که وجودْ بیکران خود را در [وجود] کرانمند و از راه آنست که می گشاید. مخالفت با فرارفتن از کرانمند به بیکران یا از بیکران به کرانمند تنها کارِ آن فلسفهٔ راستینِ وجود است که نشان می دهد در میان کرانمند و بیکران آن شکافی که گمان می کنند، وجود ندارد. بدینسان سنجشگری[9] کانت از این برهانها بی پایه می شود.

اینها همه برای آنست که، همچنانکه پیش ازین اشاره کردیم، گفته شود که برهان راستین برای وجود خدا همانا سیستم هگلی است و پروراندن این سیستم البته وظیفهٔ فلسفه است. پس فلسفهٔ دین به معنای دقیق کلمه بیشتر با آگاهی (وجدان) دینی و حالت یا حالتهای ادراك آن از خدا سروکار دارد تا اثبات وجود خدا.

اگر به صورت تجریدی نگاه کنیم، آگاهی دینی را دارای سه دَم یا مرحله می بینیم: یکم، چنانکه از طرحِ دیالکتیکی هگل برمی آید و از آن انتظار می توان داشت، دَمِ کلّیت است که در آن خدا در مقام کلیِ یکپارچه و [وجود] بیکران و تنها حقیقت انگاشته می شود. دم دوم جزئیت است که در آن هنگامِ تصور خدا، من میان خود و او فرق می نهم، یعنی میان کرانمند و بیکران. او عینی (اُبژه ای) می شود فراروی من. آگاهی من از خدا در مقام چیزی «بیرون» از من یا فراروی من، آگاهی من از خویش در مقام موجودی جدامانده از او یا بیگانه گشته با او، یعنی در مقام موجودی گناهکار را در بر دارد. سرانجام، دمِ سوم دمِ فردانیّت[10] است، یعنی دم بازگشتِ جزئیت به کلیت و کرانمند به بیکران. اینجاست که جُدامانْدگی و بیگانه گشتگی از میان برمی خیزد. این یگانگی نزد آگاهی دینی با نیایش و سپردن راه رستگاری به دست می آید، یعنی با آن وسایل گوناگونی که انسان از راه آنها خود را در حالت رسیدن به آستانهٔ یگانگی با خدا تصور می کند.

بدینسان ذهن از اندیشهٔ برآهنجیدهٔ (انتزاعی) محض در باب خدا به آگاهی از خویش و خدا جدا از یکدیگر و سپس به آگاهی از خویش در مقام یگانگی با خدا می رسد. می توان یادآور شد که این سه دم یا مرحله با سه دمِ ایده همخوان است.

البته، دین به سادگی همانُ دینِ برآهنجیده (انتزاعی) نیست، بلکه شکل دینهای معیّن به خود می گیرد. هگل در درس ـ گفتارهای خود در بارهٔ فلسفهٔ دین جریان پرورش آگاهی دینی را از خلال انواع گوناگون دین دنبال می کند. دلبستگی وی در اصل به نشان دادن یك سلسلهٔ منطقی یا مفهومی است؛ اما این سلسله را از راه باریك اندیشی در بارهٔ دینهای تاریخی بشر دنبال می کند و می پروراند

9. criticism 10. individuality

که بدیهی است به وسایلی جز استنتاج غیر تجربی نیاز دارد. سر و کار هگل با نشان دادن آن الگوی دیالکتیکی است که در داده های تجربی یا تاریخی مجسم می شود.

هگل نخستین مرحله از دین معیّن را دین طبیعی[۱۱] می نامد. این عبارت در مورد هر دینی به کار می رود که خدا را چیزی فرودستتر از روح می انگارد و به سه مرحله بخشبندی می شود. یکم، دینِ بی میانجی یا جادو. دوم، دینِ جوهر اندیش[۱۲] که هگل در زیر این عنوان دینهای چینی، هندو، و بودایی را می گنجاند. سوم، دینهای ایرانی، سوریایی، و مصری که در آنها چیزکی از پرتوِ ایدهٔ روحانیت[۱۳] می توان یافت. بدینسان، در حالی که در دین هندو برهمن یکتایِ بی جزءِ یکسره برآهنجیده است، در دین زرتشتی ایرانی خدا را در مقام نیکی انگاشته اند.

می توانیم گفت که دین طبیعی نخستین مرحله از آن آگاهی دینی است که هم اکنون شرح دادیم. در دین طبیعیِ نوعی، یعنی در دین جوهر اندیش، خدا کلیّتِ بی جزءِ انگاشته می شود و این دینی است وحدت وجودی، بدین معنا که وجود کرانمند را فرو بلعیده در وجود الاهی می داند یا تنها عارض بر آن. در عین حال، اگرچه در دین هندو برهمن را چنان می انگارند که با نخستین دم از آگاهی دینی همخوان است، این بدان معنا نیست که در آن از دمهای دیگر خبری نیست.

دومین مرحلهٔ اصلی از دین دینِ فردانیّتِ روحانی است که در آن خدا در مقام روح انگاشته می شود، اما به صورت شخص یا اشخاص فردی. دینهای سه گانه ای که ناگزیر در این طبقه قرار می گیرند، عبارتند از دینهای یهودی، یونانی، و رومی، که به ترتیب آنها را دینِ متعال انگار، دین زیبایی پرستی، و دین فایده جویی عنوان می دهد. بدینسان [در دینِ فایده جویِ رومی] پرستشگاه یوپیتر (ژوپیتر) پاسبانی از سلامت و فرمانروایی روم را به عهده دارد.[۱۴]

این سه گونه دین با دم دوم از آگاهی دینی همخوان است. در آنها وجود الاهی فراروی انسان یا جدا از وی انگاشته می شود. برای مثال، در دین یهود خدا بر فراز جهان و انسان در مقامی متعال انگاشته می شود. در عین حال دمهای دیگر آگاهی دینی نیز در آن نمودار است و بدینسان در دین یهودی اندیشهٔ آشتی با خدا از راه قربانی کردن و گردن نهادن به شریعت الاهی پدید می آید.

سومین مرحلهٔ اصلی از دینِ معیّن، دین مطلق است، یعنی مسیحیّت. در مسیحیّت خدا همان چیزی انگاشته می شود که در حقیقت هست، یعنی روح بیکران که نه تنها برین[۱۵] است بلکه

---

11. Naturreligion 12. religion of substance 13. spirituality

۱۴. البته، عضو سوم این سه پایه، یعنی دین فایده جویی، از یك نظر مایهٔ تباهی دین است، زیرا در عمل خدا را به ابزار فرومی کاهد. درعین حال برگذشتن به سوی شکل عالیتری از دین را می طلبد. برای مثال، اینکه روم اجازه می داد که هرگونه خدایی در ایزدستان (pantheon) او جای گیرد، ایزدان پرستی (polytheism) را بی معنا می کند و نیاز به یکتاپرستی را پیش می آورد.

15. transcendent

اندرباش[۱۶] نیز هست. و انسان با شرکت در زندگانی الاهی از راه رحمتی که از مسیح، یا انسان‌ـخدا، به وی می‌رسد، با خدایگانه انگاشته می‌شود. پس دین مسیحی بالاتر از همه با دم سوم از آگاهیِ دینی همخوان است که همنهادی است یا وحدتی از دودم نخستین. [در مسیحیّت] خدا را نه یگانگیِ یکپارچه که «سه گانگیِ اشخاص» [یا سه شخص]، در مقام زندگانیِ روحانیِ بیکران می‌انگارند. و بیکران و کرانمند را نه رویاروی یکدیگر که یگانه می‌انگارند بی آنکه آنها را درهم آمیزند. چنانکه پولس قدیس می‌گوید، ما در او می‌زییم و در او می‌جنبیم و هستی داریم.

معنای اینکه مسیحیت دینِ مطلق است آنست که مسیحیت حقیقت مطلق است. هگل به مخالفت با واعظان و یزدانشناسانی برمی‌خیزد که بسادگی از کنار دُگم‌های مسیحیت می‌گذرند یا برای سازگار کردن آنها با دیدِ روزگاری که باصطلاح به روشنفکری رسیده است، دست و پای آنها را می‌شکنند. ولی می‌باید بیفزاییم که مسیحیت بیانگر حقیقت مطلق است اما در قالب تصویری[۱۷]. بنابراین، هنوز نیاز به فرارفتن به سوی فلسفه هست، چرا که فلسفه به درونهٔ دین در قالب مفهومیِ ناب می‌اندیشد. به گمان هگل، چنین کوششی پیگیریِ کار پیشاهنگانی چون سنت آنسلم[۱۸] است که آگاهانه آغاز بدان کرد که با دلایل ضروری درونهٔ ایمان را بفهمد و توجیه کند.

۴. رابطهٔ میان دین و فلسفه

چنانکه دیدیم، گذار از دین به فلسفه به هیچ روی گذاری از یك جُستارمایه به جستارمایهٔ دیگر نیست. جستارمایه در هردوی آنها یکی است، [یعنی] «*حقیقت جاودانی* درعینیّت خویش، یعنی خدا و نه هیچ چیزی جز خدا و ظهور خدا.» بنابراین، بدین معنا «دین و فلسفه به یك جا می‌رسند.» «فلسفه تنها زمانی خود را بسط می‌دهد که دین را بسط دهد؛ و با بسط دادن خویش است که دین را بسط می‌دهد.»

فرق میان آندو در شیوه‌های گوناگونِ تصور خدا است «در آن شیوه‌های خاصی که هر یك خود را به خدا مشغول می‌دارند.» برای مثال، گذشتن از اندیشهٔ تصویری و رسیدن به اندیشهٔ ناب شامل نشاندنِ سلسلهٔ [ضرورت] منطقی به جای صورت احتمال است. بدینسان، مفهوم یزدانشناسیك (تئولوژیكِ) آفرینش الاهی به عنوان یك رخداد احتمالی ــ به معنای آنکه می‌توانست هم رخ دهد و هم ندهد ــ در فلسفه به این دکترین بدل می‌شود که *لوگوس* خود را بضرورت در طبیعت عینیّت می‌بخشد، اما نه به این معنا که **مطلق** محکوم به این کار است، بلکه بدین معنا که همینست که هست. به عبارت دیگر، فلسفهٔ نظری عنصر خیالی یا تصویری را که ویژگی اندیشهٔ دینی است از آن بازمی‌ستاند و حقیقت را، یعنی همان حقیقت را، به صورت مفهومیِ ناب بیان می‌کند.

16. immanent 17. Vorstellung 18. St. Anselm

و اما، این بدان معنا نیست که فلسفه با دین میانه ای ندارد. به نظر هگل، این تصور که دین و فلسفه سازش ناپذیرند و یا اینکه فلسفه دشمن دین است یا برای آن خطرناك است، ریشه در بدفهمی ماهیت این دو دارد. [فلسفه و دین] هردو با خدا سروکار دارند و هردو دینند. «وجه مشترکشان اینست که هردودینند. آنچه آندورا ازهم جدا می کند تنها در نوع وطرزی ازدین است که در هریك می یابیم.» در واقع، همین فرقِ شیوهٔ درك و بیان حقیقت دراین دو است که مایهٔ این اندیشه می شود که فلسفه دشمن دین است. اما فلسفه در صورتی دشمن دین می بود که دین می خواست دروغ را به جای حقیقت بنشاند. اما چنین نیست، بلکه حقیقتشان یکی است اگرچه آگاهی دینی شکلی از بیان را می طلبد که می باید فرق آن را با شکل بیان فلسفه بازشناخت.

می توان چنین برداشتی نیز داشت که هگل واژهٔ «دین» را به معنایی گنگ به کار می برد. زیرا دین، به معنایی که او به کار می برد، نه تنها تجربهٔ دینی و ایمان و پرستش، که علم یزدانشناسی (تئولوژی) را نیز دربرمی گیرد. واگر بتوان زمینهٔ معقولی نیز برای این سخن فراهم کرد که فلسفه با، باصطلاح، تجربهٔ دینی یا حتّا ایمان ناب دشمنی ندارد، باز اگر دین را همان یزدانشناسی (علم الاهیات) یا شامل آن بگیریم، فلسفه ناگزیر می باید با دین دشمن باشد، زیرا فلسفه مدعی است که حقیقتِ باصطلاح عریان را بیان می کند، همان حقیقت عریانی را که در دکترین ها[ی یزدانشناسان] بیان شده است ویزدانشناسان باوردارند که ازراه آنها بهترین بیان ممکن ازحقیقت را به زبان انسانی به دست داده اند.

هگل درباب نکتهٔ اول برآنست که «*دانش* یکی ازرکنهای اساسی دین مسیح است.» مسیحیت می کوشد تا ایمانِ خودرا بفهمد و فلسفهٔ نظری دنبالهٔ همین کوشش است. فرق دراین واقعیت است که فلسفه صورت اندیشهٔ ناب را به جای اندیشهٔ تصویری یا کنایی می نشاند. اما این بدان معنا نیست که فلسفهٔ نظری جای مسیحیّت را می گیرد بدین معنا که این یك را به سود آن یك دور می ریزند. مسیحیّت دینِ مطلق است و ایده باوریِ مطلق همانا فلسفهٔ مطلق است. هردو حقیقت دارند وحقیقت هردویکی است. صورتهای دریافت وبیان چه بسا یکی نباشد، اما چنین نیست که ایده باوری مطلق جای مسیحیّت رامی گیرد. زیرا انسان تنها اندیشهٔ ناب نیست؛ واگر فیلسوف هم باشد بازتنها فیلسوف نیست. ونزد آگاهیِ دینی یزدانشناسیِ مسیحی بیان کامل حقیقت است. به این دلیل است که واعظان ــ که مخاطبشان وجدان دینی است ــ بیهوده دردُگم های مسیحی دست می برند. زیرا مسیحیت دینِ نازل شده است، یعنی خود ـ نمایانگری کامل خداست نزد آگاهی دینی.

مراد این نیست که بگوییم نگرهٔ هگل با دیدگاه مسیحیت سنتی همسازاست. زیرا یقین دارم که چنین نیست. من با مك تاگارت، که خود ایمانی به مسیحیّت نداشت، همرایم که می گوید مکتب هگل در مقام یارویاورِ مسیحیّت «دشمنی است نقاب زده که کمتر از همه پیدا است اما ازهمه خطرناکتر است. دکترین هایی که ازبیرون رد نشده اند [به دست او] ازدرون آنچنان مسخ شده اند

که گویی درآستانهٔ وارفتند...» بدینسان است که هگل برای دکترین هایی چون تثلیث، هبوط، و تجسّد برهان فلسفی می آورد. اما چون از بیان آنها به زبان اندیشهٔ ناب فارغ می شود، می بینیم که آنها البته هیچ ربطی به دکترین هایی ندارند که کلیسا آنها را بیان درستی از حقیقت به زبان انسانی می داند. به عبارت دیگر، هگل فلسفهٔ نظری را داور نهاییِ برای معنای باطنیِ وحی مسیحی قرار می دهد و ایده باوری مطلق را باطن مسیحیّت می شناساند و مسیحیّت را ظاهرِ فلسفهٔ هگل؛ و آن رازی که یزدانشناسی (تئولوژی) از آن دم می‌زد زیر مهمیز روشنگری فلسفی درمی آید که سرانجامی جز مسخ شدن ندارد.

در عین حال، دست کم به عقیدهٔ من، دلیل استواری در دست نداریم تا هگل را دروغزن بشماریم. من گمان نمی کنم که هگل هنگامی که حالت قهرمانِ درست‌ـایمانی[19] به خود می گرفت، مقصودی جز آن می داشت. چنانکه در فصل پیشگفتار گفتیم، به نظر بندتتو کروچه[20] هیچ دلیلی وجود ندارد که صورتی پستتر از اندیشه، یعنی دین، را همتر از علم وهنر و فلسفه بدانیم. اگر فلسفه است که براستی معنای باطنی دین را بدان می بخشد، پس دین می باید جای خود را به فلسفه بسپارد. یعنی، هردو نمی توانند در یك ذهن همزیست باشند. آدمی یا با مقولات دین می اندیشد یا با مقولات فلسفه. اما با هردو نمی تواند اندیشید. برداشت کروچه اگرچه ازنکته ای خالی نیست، با این همه، نمی توان آن را ناگزیر نمایندهٔ عقیدهٔ واقعی، اما نهفتهٔ، هگل دانست. زیرا کروچه، که یك کاتولیك اهل ایمان بود با این اندیشه خوگر بود که مرجع دینی داور نهاییِ حقیقتِ دین و بیان آنست. وبخوبی آشکار است که نظریهٔ هگل با این اندیشه ناسازگار است. اما هگل پیرومذهب لوتر بود. واگرچه برتری فلسفهٔ نظری نسبت به دین به هیچ روی در اندیشهٔ لوتری نمی گنجد، برای او نسبت به کروچه بسیار آسانتر بود که نظریهٔ خویش دربارهٔ رابطهٔ فلسفهٔ مطلق با دین مطلق را صمیمانه ازدیدگاه مسیحیّت پذیرفتنی بداند. وی بی گمان کار خود را دنبالهٔ کار یزدانشناسانی می دانست که در گزارش خویش ازدُگم های مسیحی می کوشیدند تا ازصورتهای خیالی خامی که مردم بی بهره از دانشِ یزدانشناسی به این دُگم ها می دادند، بپرهیزند.

۵. فلسفهٔ هگل در باب تاریخ فلسفه

اما همانگونه که دین مطلق تنها نمودِ آگاهی دینی نیست، فلسفهٔ مطلق نیز تنها نمود عقل نظری نیست. همانگونه که هنر و دین تاریخی دارند، فلسفه نیز تاریخی دارد. و این تاریخ یك فرایند دیالکتیکی است. ازیك دیدگاه این [تاریخ]فرایندی است که باآن اندیشهٔ بیکران به خوداندیشی آشکار می رسد و ازیك مفهوم نارسا ازخویش به مفهوم دیگری در جنبش است و آنگاه آندورا دریك یگانگیِ والاتر باهم یگانه می کند. ازیك دیدگاهِ دیگر این فرایندی است که ازراه آن ذهن

19. orthodoxy 20. Benedetto Croce

بشری با جنبشی دیالکتیکی به سوی مفهومی رسا از حقیقت غایی، یعنی از مطلق، می رود. اما این دو دیدگاه نمایندهٔ جنبه های گوناگونِ یك فرایندند. زیرا روح، یا اندیشهٔ خوداندیش از راه باریك اندیشیِ ذهن بشری درساحت دانش مطلق است که آشکارا می شود.

معنای این گفته، البته، آنست که مفهومهای یکسویه و نارسا از حقیقت که در مرحله های گوناگون تاریخ فلسفه پدیدار می شوند در مرحله های عالیتر که به دنبال می آیند درکشیده و نگاه داشته می شوند. «واپسین فلسفه برایندِ همهٔ فلسفه های پیشین است؛ هیچ چیزی [درین میانه] گم نمی شود، [بلکه] همهٔ اصول نگاه داشته می شوند.» «برایندِ کلی تاریخ فلسفه همینست. نخست آنکه، درسراسر روزگار جز یك فلسفه در کار نبوده است که فرقهای آن درهر روزگار نمایندهٔ جنبه های جبری یك اصلند. دوم آنکه، ازپی هم آمدنِ سیستمهای فلسفی از سر بخت نیست بلکه نمایندهٔ سلسلهٔ جبری مرحله ها درجریان پرورش این علم است. سوم آنکه، فلسفهٔ نهاییِ هردوره برایند این جریان پرورش است و عبارت است از حقیقت در والاترین صورت خویش که خودآگاهی روح [در آن مرحله] زمینهٔ آن را فراهم می کند. بنابراین، فلسفهٔ نهایی دربردارندهٔ فلسفه های پیش ازخویش است و تمامی مرحله های آنها را دربردارد؛ و فراورده وبرایندِ تمامی فلسفه هایی است که پیش از آن بوده اند.»

و اما، اگر تاریخ فلسفه جریان پرورش خویشتن شناسیِ الاهی، یعنی جریان خودآگاهیِ مطلق، است، پس مرحله های پیاپی دراین تاریخ گرایش به انطباق با مرحله ها یا دمهای صورت عقلی یا ایدهٔ منطقی دارند. بدینسان، می بینیم که هگل پارمنیدس را نخستین فیلسوف اصیل میِ داند، یعنی مردی که مطلق درمقام وجود را دریافت، حال آنکه هراکلیتوس مطلق را شَوَند (شدن) می انگارد. اگر این گفته را بیانگر سلسلهٔ زمانی [اندیشه ها] بدانیم جای خرده گیری بر آن هست. اما این [نمونه] نشان دهندهٔ روندِ کلی [اندیشهٔ] هگل است. هگل نیز، به مانند ارسطو پیش ازخویش، کار پیشینیان خویش را روشن کردنِ جنبه هایی از حقیقت می بیند که در سیستم وی نگاهداری و برکشیده شده و به یاری جنبه های تکمیل کننده یکپارچه شده اند. نیازی به گفتن ندارد که شناختِ روشن ورسای مقولهٔ روح برای ایده باوری آلمانی کنار نهاده شده بوده است؛ و فلسفه های فیشته و شلینگ دمهایی از جریان پرورشِ ایده باوری مطلق انگاشته می شوند.

بدینسان، فلسفهٔ تاریخ هگل بخشی است جدایی ناپذیر از سیستم او. و این فلسفه را نباید گزارشی از آنچه فیلسوفان باورداشته اند، شمرد، یعنی گزارشی از عواملی که در اندیشهٔ آنان اثر نهاده و آنان را به سوی همان اندیشه هایی کشانده است که اندیشیده اند، یعنی اندیشه هایی که سبب نفوذ آنان در جانشینان خود و چه بسا در تمامی جامعه شده است؛ بلکه آن را می باید کوششی پیگیر دانستِ برای نشان دادن یك پیشرفت ضروری دیالکتیکی، یعنی پیشرفتِ یك جریان پرورشِ غایتمند، درداده های تاریخ فلسفه. و این طرح البته درپرتو یك فلسفهٔ کلّی دنبال می شود. و این کار، کار فیلسوفی است کهَ ازدیدگاه مسلّطِ یك سیستم به گذشته می نگرد، سیستمی

که به گمان وی والاترین بیان از حقیقت است و اوج فرایندی از اندیشه است، که، به رغم [دخالت] همهٔ عوامل احتمالی، در خطوط اصلی خود جنبشی است ضروری از اندیشه برای خوداندیشی بدینسان، تاریخ فلسفهٔ هگل فلسفهٔ تاریخِ فلسفه است. اگر کسی درمقام اعتراض بگوید که گزینش عوامل اساسی در هر سیستمی وابسته به پیش انگاره ها یا اصول آن سیستم است، پاسخ هگل، البته، آنست که هر تاریخ فلسفه ای که براستی درخور این نام باشد نه تنها ناگزیر شامل تفسیر [داده های تاریخی] که همچنین شامل جدا کردن چیزهای اساسی از چیزهای غیر اساسی درپرتو باور به اهمیّت یا بی اهمیّتیِ آنها از دیدگاه فلسفی است. اما این پاسخ اگرچه خردپذیر است، اما درمتن چه بسا قانع کننده نباشد. زیرا وی همانگونه که به فلسفهٔ تاریخ با این دید نزدیك می شود که تاریخ بشر فرایندِ عقلانی غایتمندی است، به تاریخ فلسفه نیز با این باورروی می آورد که این تاریخ «پرستشگاهِ عقلِ خودآگاه» است و تعیّن یافتن ایده است با روند دیالکتیکی پیوسته و پیشرو، «پیشرفتی است منطقی بنا به یك ضرورت درونی»، یعنی یگانه فلسفهٔ حقیقی است که خود را در زمان می پروراند، و فرایند پویای اندیشهٔ خوداندیش است.

آیا ازاین برداشت ازتاریخ فلسفه چنین برمی آید که فلسفهٔ هگل نزدوی سیستم نهایی است؟ یعنی سیستمی است که به همهٔ سیستمها پایان می‌دهد؟ گهگاه او را چنین جلوه داده اند که همینگونه می اندیشد. اما به نظر من این تصویر کاریکاتوری است که ازوی ساخته اند. وی البته ایده باوری آلمانی بطورکلی وسیستم خویشتن را بویژه، والاترین مرتبه ای می داند که فلسفه در پرورش تاریخی خویش بدان رسیده است. وبراساس برداشتی که ازتاریخ فلسفه دارد کاری جز این نمی توانست کرد. واشاراتی نیز دارد که دستمایهٔ کار کسانی می شود که خوش دارند این اندیشهٔ بی بنیادرا به وی نسبت دهند که با مکتب هگل فلسفه پایان می یابد. «دوران تازه ای درجهان آغاز شده است. به نظر می رسد که جان جهان اکنون توانسته باشد خود را ازهرگونه زندگانی عینیِ بیگانه رهانده و سرانجام خود را در مقام روحِ مطلق دریافته باشد.... کشاکش میان خودآگاهیِ کرانمند و خودآگاهی مطلق، که به نظرِ خودآگاهی کرانمند دربیرون او قرارداشت، اکنون پایان می گیرد. خودآگاهی کرانمند دیگر کرانمند نیست و خودآگاهی مطلق نیز ازسوی دیگر ازین راه آن واقعیتی را فراچنگ آورده است که پیش ازین نداشت.» اگرچه از این پاره بروشنی چنین برمی آید که ایده باوری مطلق اوج تمامی فلسفهٔ پیشین است، هگل دنبالهٔ سخن را دربارهٔ «تمامی تاریخ جهان بطورکلی وتاریخ فلسفه بویژه، تا این روزگار» می گیرد. وکسی که بی‌کم و کاست گفته است که «*فلسفه همان روزگارِ خویش است که به زبان اندیشه بازگو می‌شود*» و گمان اینکه فلسفه ای بتواند ازروزگار خویش برگذرد همان اندازه احمقانه است که گمان اینکه کسی بتواند ازفرازسر روزگار خویش بجهد، آیا چنین کسی می تواند بجدّ چنین اندیشیده باشد که فلسفه با او پایان یافته است؟ البته، بنابه اصول هگل، فلسفهٔ بعدی می باید ایده باوری مطلق را درخویش بگنجاند. اگر که سیستم وی خود را دمی یکسویه دریك همنهاد عالیتر نشان دهد. اما

چنین گفته‌ای بدین معنا نیست که هیچ فلسفهٔ دیگری درمیان نمی‌تواند بود یا نمی‌باید بود.

واما، این نکته درمیان است که اگر مسیحیّت دین مطلق است، فلسفهٔ هگل، در مقام باطنِ مسیحیّت، می‌باید فلسفهٔ مطلق باشد. واگر «مطلق» را در این متن به معنای حقیقت در والاترین صورتی که تاکنون به خود گرفته است، بینگاریم، نه به معنای بیان نهایی یا پایانیِ حقیقت، نه مسیحیّت دین نهایی تواند بود نه فلسفهٔ هگل فلسفهٔ نهایی. بر مبنای اصول هگل، مسیحیّت و ایده باوری مطلق پشتیبان یکدیگرند. واگر بگوییم که ازمسیحیت نمی‌توان گذشت، حال آنکه از فلسفهٔ هگل می‌توان گذشت، نتوانسته‌ایم گزارش هگل را دربارهٔ رابطهٔ میان آندو بپذیریم.

۶. نفوذ هگل و شکاف میان هگلیان راست و چپ

به سبب فراگیرندگیِ سیستم هگل و پایگاه بلندی که در جهان فلسفی آلمان یافت، جای شگفتی نیست اگر که نفوذ وی را در حوزه‌های گوناگون ببینیم. چنانکه انتظار می‌رود دامنهٔ نفوذ وی یزدانشناسی (الاهیّات) را نیزدربرمی‌گیرد، زیرا که محور اندیشهٔ وی **مطلق** بودو[فلسفهٔ وی] از چشم ناظرانی که نه بسیار خرده گیر ونه بسیار سخت ایمان بودند، برمبنای امروزینه‌ترین فلسفه، توجیهی عقلانی برای مسیحیّت فراهم کرده بود. برای مثال، کارل داب[21] (۱۷۶۵ـ۱۸۳۶)، استاد یزدانشناسی درهایدلبرگ، اندیشه‌های شلینگ رارها کردوکوشید تاروش دیالکتیکی هگل رابه خدمت یزدانشناسی پروتستان درآورد. یزدانشناس بزرگ دیگری که به هگل گرویدویا شیفتهٔ او شد ــ برحسب اینکه ماجرا را چگونه ارزیابی کنیم ــ فیلیپ کونراد مارهاینکه[22] (۱۷۸۰ ـ ۱۸۴۶) بود که در برلین استاد یزدانشناسی شد ودرویرایش نخستین چاپ از کلّیات آثار هگل دست داشت. وی در کتاب *سیستم دگم شناسی مسیحی*، که پس ازمرگش به چاپ رسید، کوشید که یزدانشناسی مسیحی را به زبان فلسفهٔ هگل بگرداند ودرونمایهٔ دگم‌های مسیحی را به شیوهٔ هگل تفسیر کند. برای مثال، وی برآن بود که **مطلق** در **کلیسا** است که به آگاهی کامل به خویش می‌رسد، و کلیسا نزد او فعلیّت یافتگیِ مشخّص روح است، و این را همان شخص سوم در سه گانگی (تثلیث) می‌دانست.

لئوپولد فن هنینگ (۱۷۹۱ـ۱۸۶۶)، که دوره‌های درس هگل رادربرلین دنبال کرده ویکی از ستایندگان پرشوروی شده بود، تاریخ سیستمهای اخلاق را ازدیدگاه هگلی مطالعه کرد. درزمینهٔ حقوق هگل نفوذ فراوانی داشت. ازجمله مریدان برجستهٔ وی حقوقدان نامدار ادوارد گانس[23] (۱۷۹۸ـ۱۸۳۹) بود که کرسی استادی حقوق را در برلین به دست آورد و اثر بنامی دربارهٔ حقِ ارث منتشر کرد. در زمینهٔ زیبایی شناسی (استتیك) از جمله کسانی که از هگل الهام گرفتند هاینریش تئودور روچر[24] (۱۸۰۳ـ۱۸۷۱) بود. در زمینهٔ تاریخ فلسفه، هگل در تاریخنویسان

---

21. Karl Daub 22. Marheineke 23. Gans 24. Rötscher

برجسته ای چون یوهان ادوارد اردمان[25] (۱۸۰۵ـ۱۸۹۲)، ادوارد تسلر[26] (۱۸۱۴ـ۱۹۰۸) و کونو فیشر[27] (۱۸۲۴ـ۱۹۰۷) اثر گذاشت. صرف نظر از هر اندیشه ای که دربارهٔ ایده باوری مطلق داشته باشیم، نمی توان منکر اثر انگیزندهٔ اندیشهٔ هگل در دانشوران در زمینه های گوناگون شد.

بازگردیم به زمینهٔ یزدانشناسی. گفتیم که سیستم هگل جایی برای کشاکش بر سر رابطهٔ دقیق آن با خداباوری مسیحی بازگذاشته بود. در واقع جدال بر سر این مسئله حتا پیش از مرگ هگل درگرفت و البته با مرگ وی این جدال بالا گرفت. برخی از نویسندگان که معمولاً آنان را در شمار هگلیهای دست راست می گذارند، بر آن بودند که ایده باوری مطلق را بدرستی می توان چنان تفسیر کرد که با مسیحیّت سازگار باشد. زمانی که هگل هنوز زنده بود کارل فریدریش گوشل[28] (۱۷۸۴ـ۱۸۶۱) کوشید تا نظریهٔ فیلسوف دربارهٔ رابطهٔ صورت اندیشهٔ خاصِ آگاهی دینی و اندیشه یا دانش ناب را چنان تفسیر کند که از آن چنین بر نیاید که اندیشهٔ دینی زیر دستِ فلسفه قرار دارد. و هگل خود به این دفاعی که از وی شده بود پاسخی گرم داد. گوشل پس از مرگ هگل نوشته هایی منتشر کرد که هدف آنها نشان دادن این بود که فلسفهٔ هگل با دکترین های وجود خدای شخص وار و نامیرایی شخص سازگار است. از کارل لودویگ میشله (۱۸۰۱ـ۱۸۹۳) نیز می باید نام برد که استادی بود در برلین و سه پایهٔ [دیالکتیك] هگل را با سه شخص تثلیث یکی کرد (چنانکه هگل نیز در واقع کرده بود) و کوشید تا نشان دهد که هیچ ناسازگاری میان مکتب هگل و یزدانشناسی مسیحی نیست.

از جمله هگلیان دست چپ داوید فریدریش اشتراوس[29] (۱۸۰۸ـ۱۸۷۴)، نویسندهٔ کتاب نامدار *زندگانی مسیح* (۱۸۳۵)، بود. اشتراوس بر آن بود که داستانهای انجیل اسطوره اند و این نظر را آشکارا با نظریهٔ هگلی، که اندیشهٔ دینی را تصویرگری[30] می داند، پیوند داد و پاشاندنِ مسیحیت تاریخی به دست خویش را بسطِ اصیلِ اندیشهٔ هگل دانست، و بدینسان سلاحی به دست آن گروه از نویسندگان مسیحی داد که نظریهٔ هگلیان راست درباب سازگاری فلسفهٔ هگل با مسیحیت را باور نداشتند.

نمایندهٔ جناح میانه رو جنبش هگلی یوهان کارل فریدریش روزنکرانتس[31] (۱۸۰۵ـ۱۸۷۹) است که استادی بود در دانشگاه کونیگسبرگ و زندگینامهٔ هگل را نوشت. وی که هم شاگرد اشلایرماخر بود هم شاگرد هگل، کوشید که برای بسط سیستم هگل ایندو را باهم آشتی دهد ودر کتاب *دانشنامهٔ علوم یزدانشناسی*[32] (۱۸۳۱) میان یزدانشناسی نظری، تاریخی، و عملی فرق گذاشت. [به نظر وی] یزدانشناسی نظریْ دین مطلق، یعنی مسیحیّت، را به صورت *پیش اندر*[33]

25. Erdmann 26. Zeller 27. Kuno Fischer 28. Göschel 29. Strauss
30. Vorstellung 31. Rosenkranz 32. *Encyclopaedia of the Theological Sciences*
33. *a priori*

نشان می دهد. یزدانشناسی تاریخی با عینیت یافتگیِ زمانگیرِ ایده یا مفهوم دین مطلق سر و کار دارد. در ارزیابی مسیحیّتِ تاریخی روزنکرانتس از اشتراوس خوددارتر بود، یعنی همان کسی که به وی به چشم نمایندهٔ میانه روِ مکتب هگل می نگریست. روزنکرانتس سپس کوشید تا منطق هگل را بسط دهد، اما کوششهایی که درین جهت کرد ستایش هگلیان دیگر را برنینگیخت.

بنابراین، می توانیم گفت که شکاف میان هگلیان چپ و راست بیش از همه برسر تفسیر، ارزیابی، و بسط وضع هگل نسبت به مسائل دینی و یزدانشناسیك بود. دست راستیها اندیشهٔ هگل را آنگونه تفسیر می کردند که کمابیش با مسیحیّت سازگار باشد، بدین معنا که خدا را بحق می باید وجود خودآگاهِ شخص وار شمرد، حال آنکه دست چپیها برداشت وحدت وجودی از آن داشتند و منکر نامیراییِ شخصی بودند.

اما، جناحِ چپ بزودی از وحدت وجود درگذشت و به طبیعت باوری[34] و خداناباوری رسید و نظریه های هگلی درباب جامعه و تاریخ به دست مارکس و انگلس صورت انقلابی یافت. بدینسان جناح چپ نسبت به جناح راست اهمیت تاریخی بسیار بزرگتری یافت. به اندیشه گران تندروِ جناح چپ می باید جداگانه پرداخت، و نه در مقام شاگردان هگل، که او خود نیز چه بسا آنان را هرگز شاگرد خویش نمی شمرد.

در ذیل عنوان نفوذ هگل، گذشته از دیگر نمونه های نفوذ دیرپای این فیلسوف، البته، می بایست از ایده باوری انگلیسی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم ودودههٔ نخست این سده، و از فیلسوفان ایتالیایی چون بندتتو کروچه (۱۸۶۶ـ۱۹۵۲) و جووانی جنتیله[35] (۱۸۷۵ـ۱۹۴۴) و نویسندگان هگل شناس فرانسوی درگذشتهٔ نزدیك نام می بردیم. اما چنین جستارهایی ما را بیرون ازدامنهٔ این جلد ازکتاب می کشاند وبه جای آن می توانیم به وارسی واکنشهایی بپردازیم که در برابر ایده باوری متافیزیکی پدیدآمد و به پدیدارگشتن خطوط دیگری از اندیشه در جهان فلسفی آلمان درسدهٔ نوزدهم انجامید.

---

34. naturalism 35. Giovanni Gentile

بخش دوم

واکنش در برابر ایده‌باوریِ متافیزیکی

فصل ۱۲

نخستین ستیهندگان و خرده گیران

۱. فریس و مریدانش

یاکوب فریدریش فریس[1] (۱۷۷۳_۱۸۴۳) پرورش ایده باوری به دست فیشته، شلینگ، و هگل را خطای بزرگی شمرد. به گمان وی وظیفهٔ درخور و سودمند فلسفه پیشبرد کار کانت است بی آنکه فلسفهٔ کانت را به یك دستگاه مابعدالطبیعه شناسی (متافیزیکی) بدل کنیم. البته، فریس خود واژهٔ «مابعدالطبیعه شناسی» را به کار گرفت ودر ۱۸۲۴ کتاب *دستگاه مابعدالطبیعه شناسی*[2] را منتشر کرد. اما این واژه نزد او به معنای سنجشگری دانش انسانی بود نه علم به **مطلق**. بنابراین، تا اینجا پادرجای پای کانت می نهاد. اما در عین حال سنجشگریِ برین ازدانش را که کانت در پیش گرفته بود به پژوهش در روانشناسی بدل کرد، یعنی به فرایندی از نگریستن در نفس خویش ازدیدگاه روانشناسی. بنابراین، فریس اگرچه با کانت می آغازد و می کوشد دیدگاه او را اصلاح کند و پرورش دهد، اما از آنجا که این اصلاحگری به آنجا می کشد که سنجشگری کانت را به روانشناسی تبدیل می کند، فریس با این کار کمابیش به نگرهٔ لاك نزدیك می شود. زیرا وی بر آنست که ما پیش از آنکه به مسائل مربوط به موضوع دانش بپردازیم، می باید در باب ماهیت و قوانین و دامنهٔ دانش پژوهش کنیم، و راه دنبال کردن این پژوهش مشاهدهٔ تجربی است.

فریس کار خود را هرگز به [پژوهش دربارهٔ] نظریهٔ دانش محدود نکرد و در ۱۸۰۳ *نظریهٔ فلسفیِ حق*[3] را منتشر کرد و در ۱۸۱۸ *علم اخلاق*[4] را. اندیشه های سیاسی وی آزادیخواهانه (لیبرال) بود و [به همین دلیل] در ۱۸۱۹ کرسی استادی دانشگاه ینا را از وی گرفتند، اما پس از چندسال کرسی استادی ریاضیات و فیزیك را درهمان دانشگاه به وی سپردند، زیرا پیش از آن چند کتاب در زمینهٔ فلسفهٔ طبیعی و علم فیزیك منتشر کرده بود و می کوشید تا علم فیزیك نیوتنی را، که بر ریاضیات تکیه داشت، با فلسفهٔ کانت آنگونه که خود تفسیر می کرد، یگانه کند.

---

1. Fries 2. *System der Metaphysik* 3. *Philosophische Rechtslehre* 4. *Ethik*

فریس در ۱۸۳۲ دستورنامهٔ *فلسفهٔ دین و علم استتیك فلسفی*[5] را منتشر کرد. در کودکی با سنت دینداری پرورش یافته و تا پایان تکیه بر دین و دینداری باطنی را رها نکرد. [به نظر وی،] از سویی دانش ریاضی و علمی را داریم، از سوی دیگر حس باطنی دینی و احساس زیباشناسیك (استتیك) را که گواهِ آن وجودی است که در ورای عالم پدیدار جای دارد. ایمان عملی یا اخلاقی ما را با واقعیتِ عقل-بنیاد (نومنال) پیوند می دهد، اما حس باطنی دینی و زیباشناسیك بازهم این آرامش خاطر را به ما می بخشد که حقیقتِ نهفته در پسِ [عالم] پدیدار همان حقیقتی است که ایمان اخلاقی وجودش را به تصور درمی آورد. بدینسان، فریس تکیه بر ارزش شور دینی را بر نظریهٔ کانت دربارهٔ ایمان عملی افزود.

کار فریس بی اثر نبود و پس از وی یکی از شاگردان برجسته اش به نام اِ. ف. آپلت[6] (۱۸۱۲-۱۸۵۹) به دفاع از برداشتِ روانشناسیكِ استادش از [فلسفهٔ] کانت برخاست و بر این تکیه کرد که علم و فلسفه می باید به یکدیگر بسیار نزدیك باشند.[7] و نیز از این نکته یاد می باید کرد که رودُلف اتو[8] (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، فیلسوف نامدار دین، نیز از تکیهٔ فریس بر اهمیت اساسی احساس در دین اثر پذیرفت اگرچه به هیچ روی وی را نمی توان شاگرد فریس دانست.

درسر آغاز سدهٔ کنونی لئونارد نلسون[9] (۱۸۸۲-۱۹۲۷) مکتب باصطلاح «نو-فریسیان»[10] را بنیاد کرد.

۲. واقع باوری هربارت

درمیان کسانی که درآن روزگار با ایده باوریِ پس-کانتی به ستیز برخاستند نام فریس نه چندان برسر زبانهاست که نام یوهان فریدریش هربارت[11] (۱۷۷۶-۱۸۴۱). هربارت در ۱۸۰۹ در کونیگسبرگ[12] نامزد همان کرسیی شد که روزگاری از آنِ کانت بود و تا ۱۸۳۳ که به گوتینگن[13] رفت استاد همان کرسی بود. در سوئیس (۱۷۹۷-۱۸۰۰) بر اثر آشنایی با پستالوتسی[14] به مسائلِ آموزش و پرورش سخت دل بسته شد و درین باره چیزهایی نوشت. از جمله آثار اصلی فلسفی وی *درامد به فلسفه*[15] (۱۸۱۳)، *روانشناسی در مقام علم*[16] (۱۸۲۴-۱۸۲۵)، و *کلیات*

5. *Handbuch der Religionsphilosophie und der Philosophischen Aesthetik*

6. E. F. Apelt

۷. منطقیان نو بحق از اینکه منطق را تابع روانشناسی کنند، روی گردانند. اما این گرایش از این برداشت نادرست برخاسته است که چنین کاری نمایندهٔ یك نگرهٔ علمی است.

8. Rudolf Otto 9. Leonard Nelson 10. Neo-Friesian School

11. Johann Friedrich Herbart 12. Königsberg

13. Göttingen 14. Pestalozzi 15. *Einleitung in die Philosophie* 16. *Psychologie als Wissenschaft*

مابعدالطبیعه شناسی[17] (۱۸۲۸-۱۸۲۹) است.

هربارت روزگاری اشاره کرد که وی از کانتیانِ سال ۱۸۲۸ است، و مقصودش این بود که درعین حقگزاری دربارهٔ آن اندیشه گر بزرگ، که هربارت بر کرسی وی تکیه زده بود، بگوید که با اینهمه ازروزگار کانت تا آن زمان بسی ماجراها درعالم اندیشه گذشته است واو پیرو سیستم کانتی آنگونه که از دست استاد بیرون آمده است، نیست. البته، هربارت را به هیچ روی نمی توان به معنای معمول از پیروان کانت دانست. وی اگرچه ایده باوری پس-کانتی را ردّ می کرد، اما ردّ کردن این ایده باوری و آن را تباهی اندیشهٔ کانت شمردن، بدان معنا نیست که او نیز ناگزیر از پیروان کانت است. هربارت ازجهاتی با فیلسوفان پیش-کانتی پیوند بیشتری دارد تا با کانت.

گزارشی که هربارت از[کار] فلسفه می دهد دست کم ازجهتی رنگ وبویی بسیار مُدرن دارد، زیرا که وی فلسفه را حلاّجی کردنِ[18] مفاهیم می داند. یك اعتراض بدیهی به چنین گزارشی از فلسفه آنست که این گزارش به جُستار-مایهٔ ویژهٔ فلسفه هیچ اشاره ای نمی کندو، به این ترتیب، هر علمی را می توان اینگونه وصف کرد. اما مراد هربارت آنست که فلسفه در کنار جستار-مایه های علوم جزئیِ گوناگون جستار-مایهٔ ویژه ای از خود ندارد. ویا، درستتر آنکه بگوییم از آغاز نمی توان گفت که فلسفه قلمرو واقعیتی ویژهٔ خویش داردو این قلمرو وهمان جستار-مایهٔ آن است، بلکه فلسفه را پیش از هرچیز می باید کوششی برای باریك نگری در مفاهیم وروشنگری آنها دانست.

درجریان چنین کوششی است که شاخه های گوناگون فلسفه پدید می آیند. برای مثال، اگر کارما پرداختن به نظریهٔ مفاهیم جداگانه و[چگونگی] ترکیب آنها و اصول روشنگریِ مفاهیم باشد، ما در کارِ منطقیم. و اگر اصول منطقی را برای روشنگری مفاهیمی به کار بندیم که تجربه فراهم آورده است، در کار مابعدالطبیعه شناسی (متافیزیك) هستیم.

هربارت برآنست که این روشنگری کاری است اساسی. زیرا هنگامی که مفاهیم اساسیِ برآمده ازتجربه را به تحلیل منطقی بسپاریم، می بینیم که آکنده ازتناقضند. برای مثال، اگر مفهوم یك شیء را درنظر بگیریم، یك چیز اگر بدرستی یك چیز باشد، می باید جزیك نباشد، یعنی چیزی باشد یگانه. اما چون بخواهیم به وصف آن بپردازیم، [می بینیم که این یگانگی] در بَسگانگیِ صفات فروگسسته می شود. هرچیزهم یك است وهم بسیار، هم یك است وهم نایك. بدینسان با تناقضی روبرومی شویم که ازآن خرسند نمی توانیم بود. اما مفهومِ برآمده ازتجربه را نیز بسادگی نمی توان طَرد کرد، زیرا باگسستن پیوندمیان اندیشه وتجربه، خودرا ازواقعیت گسسته ایم. آنچه بدان نیاز داریم روشنگری مفهوم و موشکافی درآنست آنچنانکه تناقض ناپدید شود.

بنابراین، هربارت اصل عدم تناقض را اصلی اساسی می گیرد و با منطق دیالکتیکی هگل نیز

17. *Allgemeine Metaphysik*

18. elaboration (Bearbeitung)

کاری ندارد که به گمان وی این اصل را در پردهٔ ابهام می پوشاند. واقعیت می باید خالی از تناقض باشد. یك جهان بینی راستین یا گزارش راستین از جهان می باید سیستمی هماهنگ از مفاهیمی همساز و از درون خالی از تناقض باشد. اما تجربهٔ خامِ ما را به چنین جهان بینی نمی رساند. کار فلسفه آنست که با روشنگری، اصلاح، و همساز کردن مفاهیمی که از تجربه به دست می آیند و در علم به کار می روند، چنین سیستمی را بنا کند.

بیان بهتری از دیدگاه هربارت آنست که واقعیت آنچنان است که گزارش کاملی از آن به صورت سیستمی فراگیر از گزاره های نامتناقضِ همساز درخواهد آمد. البته می توان گفت که هگل نیز از حقیقت چنین آرمانی داشته و نباید چنین برداشت کرد که او منکر اصل عدم تناقض بوده است. باری، هربارت نیز می گذارد که تناقضها از خلال نگرش عادی ما به چیزها سر برآرند و سپس در حلّ آنها می کوشد. اما هگل از تناقضها چنان سخن می گوید که گویی سیمایی از فرایند [ذاتی] واقعیت، از زندگانی مطلق اند، حال آنکه از دید هربارت تناقضها تنها از کوتاهی درك ما از واقعیت برمی آیند نه آنکه سیمایی از ذات واقعیت باشند. ازینرو، دید هربارت به دید ف. هـ. بردلی[19] نزدیکتر است تا دید هگل. و در واقع، بردلی از هربارت بسیار اثر پذیرفته است.[20]

باری، چنین انگاریم که دید عادّی ما از چیزها دربردارندهٔ تناقض است یا کارش به تناقض می کشد. ما یك گُل را چیزی می دانیم و یك حبه قند را چیزی دیگر و هریك چیزی یگانه به نظر می رسد. اما همینکه به وصف کردنشان بپردازیم، هریك در بَسگانگیی از صفات فرو می گسلد. گُل سرخ است و بویا و نرم؛ و قند سفید است و شیرین و سخت. در هر مورد ما صفات را به یك گوهر یا چیزِ یگانگی بخش نسبت می دهیم. اما این [چیز یا گوهر] چیست؟ هرچه دربارهٔ آن بخواهیم گفت باز آن یگانگی از هم می گسلد و بسگانه می شود. یا اگر بگوییم که آن [گوهر] در بنیادِ صفات جای دارد، به نظر می رسد که چیزی دیگر باشد [جدا از صفات] و دیگر نمی توانیم بگوییم که گلْ سرخ است و بویا و نرم.

به گمان هربارت، راه حل این مسئله آنست که بَسگانگیی از موجودیتهای ساده و دگرگونی ناپذیر یا گوهرها را بپذیریم که وی آنها را «باشندگان»[21] می نامد. اینها با یکدیگر نسبتهای گوناگون می یابند و کیفیاتِ پدیدارانه و دگرگونیها با این نسبتها مطابقت دارند. برای مثال، آن حبه قندی که به نظر ما یك واحد می رسد، ترکیبی است از چندین موجودیتِ بی بُعد و

19. F. H. Bradley

۲۰. البته، مرادم این نظریهٔ بردلی است که کارِ شیوهٔ عادیِ درك و توصیف چیزها به تناقض می کشد، حال آنکه واقعیت در ذات خویش تمامیّت هماهنگی است خالی از هر تناقض. اما بر سر مسئلهٔ یگانه انگاری [monism] و بَسگانه انگاری [pluralism] میان هربارت و این ایده باورِ مطلقِ انگلیسی [یعنی بردلی] کشاکش بسیار است.

21. Realen

دگرگونی ناپذیر. و کیفیات گوناگونِ پدیداری در قند برحسب نسبتهایی است که این موجودیتها با یکدیگر دارند و دگرگونیهای پدیدارانه در قند برحسب دگرگونی نسبتها میان این موجودیتها است. بدینسان می توانیم یگانگی و چندگانگی و پایداری و دگرگونی را هماهنگ کنیم.

بدینسان، هربارت با پیش کشیدن نظریه ای دربارهٔ فلسفه که در این روزگار دراین کشور [یعنی، انگلستان] همه گیر شده است، یعنی اینکه فلسفه عبارت است از روشنگری مفاهیم یا واکافتِ (تحلیل) مفاهیم، راهگشای مسئله ای می شود که بردلی در کتاب نمود و بود[22] بسیار به آن می پردازد. اما در حالی که بردلی، چنانکه از روح ایده باوریِ پس-کانتی برمی آید، راه حل را در وجود یگانه ای می یابد که به صورت چیزهای بسیار «نمود» می کند، هربارت به یك مابعدالطبیعهٔ بَسگانی روی آور می شود که یادآورِ اتمهای دموکریتوس و مونادهای لایبنیتس است. «باشندگان» وی با اتمهای دموکریتوس از این جهت فرق دارند که آن اتمها دارای کیفیاتند، اما اینها که در ورای پدیدارها هستند، ناشناختنی اند. افزون بر این، اگرچه هر «باشنده»ای هیچگونه دگرگونی نمی پذیرد، به نظر نمی رسد که، همچون مونادهای لایبنیتس، «بی رخنه» باشند. زیرا هر «باشنده»ای در برابر دست اندازیهایِ[23] موجودیتهای دیگری از همین گونه هویّت خود را نگاه می دارد، آنچنانکه به نظر می رسد نفوذها دوسویه باشد. نظریهٔ هربارت در عین حال با مابعدالطبیعهٔ پیش از کانت خویشاوندی دارد.

نظریهٔ دست اندازیها، که بنابرآن هردست اندازی سبب می شود که موجودیّتِ دست اندازی شده برای نگهداشت خویش واکنشی نشان دهد، دشواریهایی پدید می آورد، زیرا سازگارکردن آن با این اندیشه که مکان و زمان و میانکنشِ علّیتی پدیدارانه اند، آسان نیست. بی گمان، هربارت چنین می انگارد که بنیادرخدادهای پدیداری بر «باشندگان» است و از راه رفتارِ آنها توضیح پذیر است و عالَم «باشندگان» وی نه آن حقیقتِ ایستای پارمنیدسی است. اما جای این چون و چرا هست که اگر نسبتهای انگاشته شده میان «باشندگان» اندیشیدنی باشد، در این صورت آنها ناگزیر به عالَم پدیدار کشانده می شوند، زیرا نمی توان به آنها اندیشید مگر برحسب نسبتهایی که پدیداری انگاشته می شوند.

بهرحال، براین بنیاد متافیزیکی است که هربارت روانشناسی خود را بنا می کند. روان یك گوهرِ سادهٔ بی بُعد یا «باشنده» است. اما آن را نمی باید با ذهن محض یا من آگاهی یکی انگاشت. روانی که اینگونه انگاشته می شود، هرگز آگاه نیست. این روان از دستگاه صورتها و مقولاتِ پیش اندرِ کانت برخوردار نیست و هرگونه کاروکوششِ روانی سپسین و برآمده از آنست. بدین معنا که روان می کوشد خود را دربرابر دست اندازیهای «باشندگان» دیگر بپاید و این واکنشهای خویشتن پایانه به صورت احساسها و ایده ها فرانموده می شود و زندگی ذهنی همانا روابط و

22. *Appearance and Reality* 23. Störungen

میانکُنشهای احساسها و ایده ها است. اندیشهٔ وجودِ قوای [نفسانی] جداگانه رامی توان کنار گذاشت. برای مثال، ایده ای را که به مانع برخورد می کند می توان یك میل نامید و ایده ای را که با تصورِ کامیابی همراه است می توان یك خواست (اراده) نامید. نیازی به انگارشِ وجود قوای شهوانی و ارادی نیست. هر یك از پدیدارهای نفسانی را می توان به وسیلهٔ ایده ها توضیح داد و ایده ها نیز خود برحسب انگیزشهایی توضیح پذیراند که علت آنها، مستقیم یا نامستقیم، واکنشهای خویشتن پایانهٔ نَفْس در برابر دست اندازیها است.

نظریهٔ هربارت دربارهٔ فروآگاهی[24] یکی از جنبه های دلکش روانشناسی هربارت است. ایده ها می توانند بایکدیگر قرین باشند، امارویاروی یکدیگر نیز می توانند قرار گیرند. درین صورت حالتی از تنش[25] میانشان برقرار می شود و یك ایده یا برخی از ایده ها به سطح زیرینِ آگاهی رانده می شوند و آنگاه به انگیختارها بدل می شوند، اگرچه بازمی توانند درمقام ایده به آگاهی برگردند. همچنین می باید تأکید هربارت را براین نکته یادآور شویم که در سطحِ آگاهی، آگاهی از چیزها (اُبژه ها)یی جز خود برخودآگاهی پیشی دارد، بلکه خودآگاهی نیز همواره خودآگاهیِ تجربی است، [یعنی] آگاهی به عینی است که «من»[26] باشد. آنچه هست ایده های «من»[27] است، اما چیزی به نام خودآگاهی ناب در میان نیست.

باری، اگرچه نظریهٔ هربارت دربارهٔ فروآگاهی از اهمیت تاریخی بی بهره نیست، جنبهٔ برجستهٔ روانشناسی او چه بسا کوششی است که وی برای علمی کردن روانشناسی با کاربُرد ریاضیات درآن می کند. بدینسان، وی چنین می انگارد که شدّتِ ایده ها یکسان نیست و نسبتهای آنهارا می توان با فرمولهای ریاضی بیان کرد. برای مثال، هنگامی که یك ایده بازداشته وبه زوربه زیر سطح آگاهی رانده شود، بازگشت آن به آگاهی سبب بازگشت سلسله ای از ایده های قرین خواهدشد که نسبتشان رامی توان باریاضیات تعیین کرد، واگر چندانکه باید گواه تجربی دردست می داشتیم، می توانستیم علت چنین رخدادهایی را پیش بینی کنیم. باری، روانشناسی رامی توان به یك علم سنجیده[28] بدل کرد، یعنی به ایست شناسی[29] و پویه شناسیِ[30] هستیِ ذهنیِ بازنمودها.

بنابراین، روانشناسی نیز، همچون مابعدالطبیعه شناسی، با «باشنده»[31] سروکار دارد و علم استتیك وعلم اخلاق با ارزشها. از این دو آن که مهمتر است استتیك است، زیرا حکم اخلاقی بخشی است ازحکم استتیك، یعنی حکم ذوقی که خوشایندی و ناخوشایندی رابیان می کند. اما این بدان معنا نیست که حکم اخلاقی هیچ مرجع عینی ندارد. زیرا بنیاد خوشایندی و ناخوشایندی برنسبتهای خاصی است که درمورداخلاق نسبتهای اراده است که هربارت پنج تا ازآنها را کشف

24. subconscious 25. tension 26. me-object 27. ego-ideas 28. exact science
29. statics 30. dynamics 31. real

می کند. در نخستین مرحله تجربه نشان می دهد که ما از آن رابطه ای خشنودی خود را بیان می کنیم که درآن اراده با نیّت شخص همساز باشد. به عبارت دیگر، ما برحسب آرمانِ آزادیِ باطنی خشنودی خود را بیان می کنیم.[۳۲] دوم آنکه ما از وجود رابطهٔ هماهنگی میان گرایشها یا کوششهای گوناگونِ ارادهٔ فردی خشنود می شویم و خشنودی ما زادهٔ آرمان کمال است. سوم آنکه، ما از رابطه ای خشنود می شویم که بنابرآن یك اراده کامیاب کردن ارادهٔ دیگر را هدف خود قرار می دهد. و اینجا آرمان نیکخواهی سبب چنین حکمی می شود. چهارم آنکه، خشنودی و ناخشنودی از ایدهٔ داد (عدالت) مایه می گیرد. رابطهٔ همستیزی یا ناهماهنگی میان اراده ها مایهٔ ناخشنودی ماست، حال آنکه از آن رابطه ای خشنود می شویم که هر اراده می گذارد که اراده های دیگر محدودکنندهٔ آن باشند. پنجم آنکه، ما از رابطه ای ناخشنودیم که بنابرآن کردارهایی که بروشنی خوب یا بدند بی جزا مانند. اینجا ایدهٔ جزا در کار است.

در پرتو این نظریهٔ ارزشهاست که هربارت به انتقاد از اخلاقیات کانت می پردازد. ما نمی توانیم «دستور مطلق» را واپسین واقعیتِ اخلاقی بدانیم. زیرا همواره می توان پرسید که عقل عملی یا اراده صلاحیت خود را از کجا به دست می آورد. در پس یك دستور و پیروی از دستور می باید چیزی باشد که سبب احترام برای دستور باشد. و آن به رسمیت شناختنِ ارزشها است که از نظر اخلاقی زیبا و خوشایندند.

اینجا نمی توانیم به نظریهٔ آموزش و پرورشیِ هربارت بپردازیم، اما یادمی باید کرد که این نظریه ترکیبی است از علم اخلاق و روانشناسی او. علم اخلاق با نظریهٔ ارزش خود به آموزش و پرورش غایت یا هدفی می بخشد که همانا پرورش شخصیت است. غایت زندگی اخلاقی همسانیِ کامل اراده با آرمانها یا ارزشهای اخلاقی است. وفضیلت همینست. اما برای آنکه بدانیم چگونه ازراه آموزش به این هدف می توان رسید می باید به روانشناسی بپردازیم و از قانونها و اصول آن بهره گیریم. هدف اصلی آموزش و پرورش، اخلاقی است. اما آموزشگر می باید کار خودرا برتوده ای ازداده ها بنا نهد که از تجربهٔ جهان و از آمیزش با محیط اجتماعی فراهم می آید. نخستین پایه می باید پرورش دانش باشد و دومین نیکخواهی وهمدلی.

فلسفهٔ هربارت از آن جاذبهٔ رومانتیکی که سیستمهای بزرگ ایده باور داشتند هیچ بهره نداشت و به یك معنا کهنه بود. بدین معنا که رویکردِ آن به پیش از کانت بود و مؤلفش هیچ دلبستگی به جریانی که در روزگار وی درآلمان می گذشت نداشت. اما به معنایی دیگر بسیار امروزین بود،

۳۲. برمبنای روانشناسیی که اصول آن طرح شد، هربارت نظریهٔ آزادی بی تفاوتی [liberty of indifference] را نمی پذیرد، ودرواقع این نظریه را با ایدهٔ شخصیت پایدارو استوار، که پرورش آن یکی ازهدفهای اصلی آموزش وپرورش است، ناسازگارمی داند. اما، البته، ازنظر روانشناسی میان گزینش برحسب باوریا وجدان وپیروی ازانگیختار نفسانی یا هوس و خلافِ حکم وجدان خویش عمل کردن، فرقی می شناسد.

زیرا خواهان آن بود که میان فلسفه و علم یکپارچگی بیشتری باشد و روبه سوی برخی سیستمها داشت که با فروافتادن ایده باوری پدیدآمدند و درست به دنبال این یکپارچگی بودند. مهمترین جنبه‌های فلسفهٔ هربارت چه بسا روانشناسی و نظریهٔ آموزشی وی باشد. در زمینهٔ آموزش و پرورش برای ایده‌های عملی پستالوتسی مایهٔ نظری فراهم کرد و در زمینهٔ روانشناسی نفوذ انگیزنده‌ای داشت. اما می‌باید به یاد داشت که ایدهٔ او دربارهٔ روانشناسی، که آن را سازوکارشناسیِ[33] وجود ذهنیِ احساسها و ایده‌ها می‌دانست، مادّه باورانه (ماتریالیستی) نبود. مادّه نزد وی پدیدارانه[34] بود. افزون بر این وی صورتی از برهانِ صُنع[35] را می‌پذیرفت که به‌وجودِ زَبَرحسیِ الاهی اشارت داشت.

۳. بنکه و روانشناسی در مقام علم بنیادین

فریدریش ادوارد بِنِکه[36] (۱۷۹۸ـ ۱۸۵۴) بر اهمیت روانشناسی بیشتر تکیه کرد. وی از نوشته‌های هربارت بسیار اثر پذیرفت، اما بی‌گمان مرید هربارت نبود. همچنین از فریس اثر پذیرفت، اما بیش از همه از اندیشهٔ بریتانیایی الهام گرفت و لاك را بسیار ارج می‌نهاد. به فلسفهٔ ایده باورانهٔ مسلّط هیچ مهرِی نداشت و در کار دانشگاهی خود با دشواریهای بزرگ روبرو شد. سرانجام گویا خودکشی کرد و آرتور شوپنهاوئر به این حادثه اشاراتی دردناك کرده است.

به نظر بنکه روانشناسی علم بنیادین و پایهٔ فلسفه است و همچون هربارت بر آن بود که فلسفه‌را نمی‌باید برمابعدالطبیعه شناسی بنیاد کرد، بلکه، بعکس، بنیادش بر آن تجربهٔ درونی است که فرایندهای اساسی روانی را برما پدیدار می‌کند یا می‌باید چنین باشد. ریاضیات دراین کار ما را یاری نمی‌کند و نیازی به آن نیست. بنکه در واقع زیر نفوذ روانشناسیِ تداعی باور[37] بود، اما با هربارت همرای نبود که می‌خواست روانشناسی را به یاری ریاضیات به یك علمِ سنجیده بدل کند، بلکه چشمش به دنبال روش درون نگرانهٔ[38] تجربه باوران انگلیسی بود.

روان، همچنانکه لاك بدرستی مدعی است، از ایده‌های ذاتی تهی است، و نیز، همانگونه که هربارت می‌دید، درآن قوه‌های جداگانه به معنای سنتی وجود ندارد، بلکه میلها و انگیختارهایی درآن هست که اگر خوش داشته باشیم می‌توانیم آنها را قوّه بنامیم و یگانگیِ نَفس ازهماهنگی این انگیختارها حاصل می‌شود. افزون بر این، آموزش و پرورش و علم اخلاق، که هردو روانشناسیِ کاربُردی‌اند، نشان می‌دهند که انگیختارها و میل‌ها را چگونه می‌باید برحسب مراتبی ازنیکیها یا ارزشها پرورش داد و هماهنگ کرد، نیکیها و ارزشهایی که با درنظر گرفتن کردارها و پیامدهای کردارها تعیین می‌شوند.

---

33. mechanics 34. phenomenal 35. argument from design 36. Beneke
37. associationist 38. introspective

فلسفهٔ بنکه در قیاس با سیستمهای گران پیکرِ ایده باوری آلمانی چیزکی بیش نیست، اما درعین حال، تأکیدی که وی بر انگیختارها درمقام عناصر بنیادینِ زندگی روانی می کند و تکیه ای که بر وجه عملی به جای وجه نظری دارد از اراده باوری[39]، که در سیستم مابعدالطبیعهٔ شوپنهاوئر شرح و بسط فراوان می یابد، چندان دور نیست؛ و شوپنهاوئر همان کسی است که اشاراتی گزنده به ماجرای خودکشی بنکه دارد. اما درین باب [باید یادآور شد که] فیشته پیش ازین بر نقشِ اساسیِ انگیختار و رانه تأکید کرده است.

۴. منطقِ بولتسانو

برای آنکه ترتیب زمانی را نادیده نگرفته باشیم، دراین فصل می باید اشاره ای به برنارد بولتسانو (۱۷۸۱ـ ۱۸۴۸) کنیم، اگرچه کشف دوبارهٔ کارهایی که وی از برخی جنبه‌ها در مقام یکی از پیشتازان منطق مُدرن کرده است، سبب می شود که اورا نویسنده ای متعلق به روزگاری سپستر از آنچه بود بدانند.

بولتسانو از پدری ایتالیایی و مادری آلمانی در پراگ زاده شد. در ۱۸۰۵ درسلكِ کشیشان درآمد و بزودی پس از آن به استادی کرسی فلسفهٔ دین در دانشگاه پراگ برگماشته شد. اما در پایان ۱۸۱۹ از این کار برکنار شد و برکناری وی، نه چنانکه برخی گفته اند، به دستور سرکردگان کلیساییِ وی که به دستور امپراتور ازوین بود. فرمان امپراتور اشارهٔ خاصی به مخالف خوانیهای بولتسانو با جنگ ومقام اجتماعی وهمچنین تبلیغ سرپیچی از قانون داشت. درحقیقت، بولتسانو به شاگردانش گفته بود که مردم همانگونه که ازدوئل رویگردان شده اند ازجنگ نیز خواهند شدو تفاوتهای اجتماعی به حدود شایسته ای کاهش خواهد یافت و وجدان اخلاقی و اصول قانونیِ فرمانفرمایی[40] برفرمانبری ازقدرتِ دولت حدی خواهند گذاشت. اگرچه این نظرها درچشم امپراتورِ روم مقدس[41] مایهٔ برانگیختن مخالفت [با دولت] بود، اما کفرآمیز شمرده نمی شد. مقامات کلیسایی پراگ نیز پس از آنکه وین دستور داد تا دربارهٔ ماجرای بولتسانو تحقیق شود، اعلام کردند که وی یك کاتولیكِ راستکیش[42] است. باری، بولتسانو ناگزیر کارآموزش را رها کرد و از آن پس، با آنکه در قلمرو زیرفرمان امپراتوری اتریش برای نشر کارهایش گرفتاریهایی داشت، زندگانی خویش را صرف مطالعه و نوشتن کرد.

بولتسانو در ۱۸۲۷ اثری بی نامِ نویسنده چاپ کرد که به نام *آتاناسیا*[43] شناخته می شود و پایهٔ آن بر ایمان به جاودانگی روح است. اثر اصلی وی به نام *نظریهٔ علم: کوششی در گزارش جزئیات*

---

39. Voluntarism 40. sovereignty 41. Holy Roman Emperor 42. orthodox
43. *Athanasia*

منطق و در بخشِ عمده گزارشی *تازه از آن*[۴۴] در چهار جلد در ۱۸۳۷ انتشار یافت. *ناسازه های بی نهایت*[۴۵] پس از مرگش در ۱۸۵۱ منتشر شد. افزون بر اینها مقاله های فراوان در باب منطق، ریاضیات، فیزیك، استتیك، و زمینه های سیاسی نوشت و بسیاری از آنها را برای «جامعهٔ بوهمیایی علوم»[۴۶]، که خود درآن عضو و کوشا بود.

بولتسانو در شرح کوتاهی که دربارهٔ پرورش عقلانی خویش نوشته است، اشاره می کند که وی هیچگاه در خود چنین گرایشی حس نکرده است که یك دستگاه فلسفی خاص را تنها فلسفهٔ راستین بشمارد. و با اشاره به کانت، که مطالعهٔ سنجشگریِ نخستین وی را از هجده سالگی آغاز کرده بود، اقرار داشت که در فلسفهٔ سنجشگری بسی چیزها را درست یافته است و در عین حال با بسی چیزها درآن همرای نیست و کاستیهای بسیار درآن می بیند. برای مثال، در حالی که فرق گذاری میان گزاره های تحلیلی و ترکیبی را درست می داند، با شرحی که کانت از این فرق می دهد همرای نیست. همچنین این نظر را نمی پذیرد که گزاره های ریاضی گزاره های ترکیبی هستند بر پایهٔ شهودهای پیش *اندر*. زیرا که او خود توانسته بود برخی حقایق هندسی را با تحلیل مفاهیم استنتاج کند. به گمان وی، ریاضیات دارای خصلت مفهومیِ ناب است و می توان آن را با فرایندِ استوارِ تحلیل بنا کرد.

تکیه بر تحلیل مفاهیم و استواری منطقی در حقیقت مایهٔ اصلی فکری بولتسانو است. وی نه تنها فیلسوفان پیشتاز را از این جهت برخطا دانست که از عهدهٔ تعریف مفاهیم خود و تحلیلِ فروگشایندهٔ مفاهیم برنمی آیند[۴۷] و درکاربُردِ اصطلاحات پیگیر نیستند، بلکه آشکارا می گفت که به نظر وی هیچ کس نمی تواند فیلسوف خوبی باشد بی آنکه ریاضیدان خوبی بوده باشد. و البته به ماجراهای ایده باوری متافیزیکی نیز چندان با مهر نمی نگریست.

افزون بر این، ذهن بولتسانو به رهاندن منطق از چنگ روانشناسی گرایش داشت، به صوری (فُرمالیزه) کردن آن و رهاندن آن از هر پیوند ذاتی با ذهن (سوژه) یا «من» یا خیالِ زایا یا هر عامل ذهنی دیگر. و این گرایش خود را در نظریهٔ «گزاره در ذات خویش»[۴۸] وی نشان می دهد. بولتسانو «گزاره در ذات خویش» را چنین تعریف کرده است: «بیان آنکه چیزی هست یا نیست، گذشته از آنکه این بیان صادق باشد یا کاذب، گذشته از آنکه هرگز کسی آن را در کلمات فرمولبندی کرده یا

---

44. *Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik*

45. *Paradoxen des Unendlichen*

46. Bohemian Society of the Sciences

۴۷. برای مثال، کانت را از این جهت سرزنش می کند که در آغاز سنجشگری نخستین واژهٔ «تجربه» را در کار می آورد بی آنکه هیچ تعریف رسا و روشنی از معنایی که خود بدان می دهد، بدهد.

48. der Satz an sich (proposition in itself)

نکرده باشد، وحتا گذشته از آنکه هرگز در ذهنی اندیشیده شده یا نشده باشد.»[۴۹] اندیشهٔ گزاره‌ها در ذات خویش چه بسا مسائلی را پیش آورد؛ اما روشن است که نزد بولتسانو عنصر نخستین در یك گزاره درونه یا معنای عینی آنست. اندیشیدگی یا فرانهادگیِ آن از راه یك ذهن عامل دوّمینی است که ربطی به معنای عینی آن ندارد.

بولتسانو همچنین از «بازنمود در ذات خویش»[۵۰] سخن می گوید. این بازنمود هرچه باشد بخشی است از ترکیب گزاره اما به خودی خود تشکیل گزاره نمی‌دهد. بنابراین، هیچ بازنمود یا مفهومی نمی تواند به خودی خود صادق یا کاذب باشد. زیرا صدق و کذب درباب گزاره است نه اجزای آن به تنهایی. اما معنا یا درونهٔ یك بازنمود را به خودی خود می توان تحلیل کرد بی آنکه به هیچ ذهنی نسبت داده شود. ازدیدگاه منطق، جایی برای ذهن (سوژه) نمی‌ماند. برای مثال، اگر فلان اندیشه در ذهن الف و ب و پ بگذرد، از نظر روانشناسی سه اندیشه در کار است اما از نظر تحلیلگرِ منطقی که جز با درونهٔ اندیشه کار ندارد یکی بیش نیست. به نظر من جای شك است که بتوان دامنهٔ معناییِ یك مفهوم را جدا از گزاره هایی که درآنها به کارمی رود، تحلیل کرد. زیرا معنا در کاربُرد [مفهوم] تعیین می شود. اما دلبستگی بولتسانو به رهاندن منطق از روانشناسی بخوبی آشکار است.

درسومین مرحله بولتسانو از «حکم در ذات خویش»[۵۱] سخن می گوید. هر حکمی گزاره ای را بیان و تصدیق می کند.

و اما، اگر گزاره های در ذات خویش درکار باشد، پس می باید حقایق در ذات خویش[۵۲] نیز درکار باشِد، یعنی آنگونه گزاره هایی که درواقع صادقند. اما صدقشان به هیچ روی وابسته به بیان و تصدیقشان در حکمها ازراه ذهنهای اندیشنده نیست. و این گفته نه تنها در مورد ذهنهای کرانمند که دربارهٔ خدا نیز درست است. حقایق در ذات خویش نه از آن جهت صادقند که خدا آنها را فرامی نهد؛ بلکه خدا از آن جهت بدانها می اندیشد که صادقند. مراد بولتسانو آن نیست که اگر بگوییم خدا گزاره های صادق واقعیِ دربارهٔ جهان می سازد که صدق آنها از آنرو است که خدا آفریدگار است و مسئولِ آنکه اساساً جهانی درکار باشد، چنین گفته ای کاذب است. بلکه او از دیدگاه یك منطقدان به قضیّه می نگرد وبر آنست که صدق یك گزاره بسته به آن نیست که یك ذهن، خواه کرانمند یا بیکران، بدان بیندیشد. برای مثال، صدق یك گزارهٔ ریاضی بستگی به معناهای نسبتها درآن دارد. نه آنکه ریاضیدانی، خواه انسان باشد یا خدا، بدان اندیشیده باشد.

---

49. *Theory of Science* (2nd edition, Leipzing, 1929). p. 77.

50. die Vorstellung an sich (presentation in itself)

51. das Urteil an sich (judgment in itself)

52. Wahrheiten an sich (truths in themselves)

بولتسانو در مقام فیلسوف با کانت در ردّ امکان علم مابعدالطبیعه همرای نبود و برآن بود که حقایق مهم دربارهٔ خدا وروحانیت و جاودانگی روان را می توان اثبات کرد. بولتسانو از نظر دید کلی نسبت به مابعدالطبیعه زیر نفوذ لایبنیتس بود، اما نظریهٔ لایبنیتس دربارهٔ موناد های «بی رخنه» را نمی پذیرفت، ولی دراین باور با وی همرای بود که هر گوهری هستیِ کوشایی است که کوششِ آن به صورت بازنمود[53] یا، به گفتهٔ لایبنیتس، به صورت دریافت[54] نمایان می شود. اما اهمیت بولتسانو در مابعدالطبیعه شناسی وی نیست بلکه در منطقدانی و ریاضیدانی اوست و دیگران نخست ریاضیدانی او را به رسمیت شناختند، اما در روزگاران نو، بویژه ادموند هوسرل بود که منطقدانیِ او را ارج نهاد.

۵. وایسه و هرمان فیشته، خُرده گیران بر هگل

دربخشهای پیشین این فصل سروکار ما با فیلسوفانی بود که بیرون از جنبش ایده باوریِ متافیزیکی پس- کانتی قرار داشتند وراه های اندیشهٔ دیگری را درپیش گرفتند. اکنون می توانیم نگاهی کوتاه به دو فیلسوفی بیندازیم که به جنبش ایده باوری تعلق داشتند اما هردو دیدگاهی انتقادی نسبت به ایده باوری مطلق داشتند.

(الف) کریستیان هرمان وایسه[55] (۱۸۰۱-۱۸۶۶) که در دانشگاه لایپزیگ استاد بود، روزگاری به هگل کمابیش نزدیك بود، اگرچه برآن بود که هگل، بویژه (بنا به برداشت وایسه) با کوششی که برای استنتاج واقعیت از صورتهای برآهنجیدهٔ هستی می کند دربارهٔ نقش منطق گزافه گویی کرده است. [به نظر وی] ما به ایدهٔ یك خدای آفریدگارِ شخص وار نیازمندیم تا سیستم را پذیرفتنی کند.

آنچه وایسه را به پرورش نوعی خداباوری نظری برانگیخت اثری بود که فلسفهٔ دینِ پسینِ شلینگ دراو کرده بود. وایسه در کتاب *مسئلهٔ فلسفی امروز*[56] (۱۸۴۲) برآن شد که هگل درمنطق خویش وجه منفی فلسفه را پرورانده است. دیالکتیك هگل برای ما ایدهٔ الوهیتِ ممکن را فراهم می کند، اما مطلقِ منطقی خدای حقیقی نیست، اگرچه بنیاد ضروریِ منطقیِ حقیقت اوست. هگل، البته، ممکن بود خود با این نظر همرای باشد، زیرا ایدهٔ منطقی بدین معنا برای او وجودِ الاهیِ هستیمند نبود. اما وایسه می خواست به دفاع از ایدهٔ یك خدای شخص وارِ آزاد برخیزد که هستیش را نمی توان از ایدهٔ مطلق استنتاج کرد، اگرچه ارزمندیِ ایده را پیشاپیش دربردارد.

این بدان معناست که وجود خدایی، اگر که چنین وجودیِ درکار باشد، می باید اندیشهٔ خوداندیش باشد، یعنی وجود شخص وارِ خودآگاه. اما برای نشان دادن هستی چنین وجودی

---

53. representation   54. perception   55. Weisse

56. *Das philosophische Problem der Gegenwart*

می باید راه دیگری جز استنتاج منطقیِ پیش‌اندر درپیش گرفت. افزون بر این، وایسه کوشید تا ثابت کند که خدا نمی تواند یك شخص باشد و می باید نظریهٔ سه گانگی مسیحی را پذیرفت.

(ب) اما ایمانوئل هرمان فیشته (۱۷۹۶-۱۸۷۹)، فرزند آن ایده باور نامدار، سنجشگریِ وایسه از کارهگل را نیمه تمام دانست. فیشتهٔ جوان تکیه را بر شخصیت فرد انسانی گذاشت و با آن گرایشی در اندیشهٔ هگل که به گمان وی فرد را در کُلّ حل می کرد، سخت به مخالفت برخاست. بنابه برداشت وی، در فلسفهٔ هگل شخص انسانی چیزی جز دمی گذرا در زندگانی روح کلّی نیست، حال آنکه در نظر وی غایت آفرینش پرورش شخصیت است و انسان به جاودانگیِ شخصی می رسد.

اندیشهٔ فیشتهٔ جوان، از دوره ای که سخت زیر نفوذ پدر و کانت بود تا زمانی که اندیشه بر انسانشناسی فلسفی گمارد، از چند مرحله گذشت و دراین دورهٔ پسین اندیشهٔ وی با دلبستگی خاصّی به جنبه های پیش ازآگاهیِ[57] انسان وپدیده های پیراروانشناسی[58] همراه بود. اما قالب کلّی فلسفهٔ او نوعی خداباوریِ نظری بود که درآن می کوشید تا درونمایه های ایده باورانه و خداباورانه را با تأکیدی بر شخصیت انسانی درهم آمیزد. در کتاب *خداباوری نظری یا نظریهٔ کلّی دین*[59] (۱۸۴۶)، که سومین جلد از سه گانانِ[60] اودربارهٔ خداباوری نظری است، خدا همچون یگانگیِ برین و شخص‌وارِ ایده ای و واقعی بازنموده شده است. وجه ایده ای خدا همانا خودآگاهیِ بیکران اوست، حال آنکه وجه واقعی وی از مونادهایی تشکیل می شود که همانا اندیشه های جاودانهٔ خدایند. آفرینش به معنای بخشیدن ارادهٔ آزاد و زندگانی شخصی به این مونادهاست. و پرورش شخصیت انسانی به معنای پرورش خودآگاهی برپایهٔ ساحتهای پیش‌آگاهی یا فروآگاهی است.

البته، هرمان فیشته سخت زیر نفوذ جنبش ایده باوری بود و جز این چشم نمی توان داشت. اما برماهیت شخص‌وار خدا و ارزش و جاودانگی شخص انسانی تکیه ای سخت می کرد و به نام این ایده باوریِ شخص انگار[61] بود که به سیستم هگل می تاخت، سیستمی که، به گمان او، شخصیتِ کرانمند را در پای **مطلقِ** همه-اوبار قربانی می کرد.

57. preconscious 58. parapsychology

59. *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre*

60. trilogy 61. personalistic idealism

فصل ۱۳

شوپنهاوئر
(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

فلسفه‌ای می‌تواند با فراآوردنِ تصویری نو و شورانگیز از جهان ذهن ما را تکان دهد، اما این توان البته ملاکی خطاناپذیر برای حقیقت داشتنِ آن نیست، اگرچه بی‌گمان بسی بر دل‌انگیزی آن می‌افزاید. و اما، فلسفه‌هایی که در فصل پیشین از نظر گذراندیم از این صفت چندان بهره‌ای نداشتند. هربارت، البته، یك سیستم کلّی پدید آورد، ولی اگر قرار باشد بینشهای شورانگیزی را که فیلسوفان سدهٔ نوزدهم از جهان فراهم آوردند، برشماریم، هیچکس نام هربارت را در این شمار نخواهد آورد. هگل، آری؛ مارکس، آری؛ نیچه، آری؛ اما، به گمان من، هربارت نه و کمتر از او آن منطقدان و ریاضیدان میانه‌رو، یعنی بولتسانو. باری، در ۱۸۱۹، آنگاه که هربارت در کونیگسبرگ استاد بود و هگل تازه از هیدلبرگ رهسپار برلین شده بود، کتاب اصلی شوپنهاوئر منتشر شد. این کتاب اگرچه در آن زمان چندان توجهی برنینگیخت، اما برداشتی از جهان و زندگانی بشری را بیان می‌کرد که هم تکان دهنده بود و هم از برخی جنبه‌های اساسی ناسازگار با برداشتهایی که ایده‌باوران بزرگ عرضه می‌کردند. البته میان سیستم شوپنهاوئر و سیستمهای ایده‌باوران برخی همانندیهای خانوادگی هست، اما شوپنهاوئر که هیچگاه در کلام پایبند ادب نبود، فیشته و شلینگ وهگل، و بویژه این آخرین را سخت نکوهش می‌کرد و خود را دشمن بزرگ آنان می‌دانست و عرضه کنندهٔ حقیقتِ ناب به بشریت.

آرتور شوپنهاوئر در بیست و دوم فوریهٔ ۱۷۸۸ در دانتسیگ زاده شد. پدرش بازرگانی توانگر بود و امیدوار بود که پسرش راه او را دنبال کند و به پسر اجازه داد که سالهای ۱۸۰۳ـ۱۸۰۴ را به دیدار از انگلستان و فرانسه و کشورهای دیگر بگذراند با این قول وقرار که پس از پایان این گشت و گذار در تجارتخانه‌ای به کار پردازد. شوپنهاوئر جوان به عهد خود وفا کرد، اما هیچ کششی به زندگی کاسبکارانه نداشت و با مرگ پدر در ۱۸۰۳ رضایت مادر را برای ادامهٔ دانشجویی گرفت. در ۱۸۰۹ به دانشگاه گوتینگن رفت تا پزشکی بخواند، اما از سال دوم به فلسفه روی کرد، وچنانکه

خود گفته است، زندگی معمایی است و او زندگی خود را صرف اندیشه دربارهٔ این معما کرد.

در گوتینگن هواخواه افلاطون شد و در ۱۸۱۱ از آنجا به برلین رفت تا به درسهای فیشته و اشلایرماخر گوش سپارد. ابهام اندیشهٔ فیشته، شوپنهاوئر را از وی بیزار کرد؛ اما این سخن اشلایرماخر که هیچکس نمی تواند بحقیقت فیلسوف شود مگر اینکه اهل دین باشد، مایهٔ خندهٔ او شد و گفت که هیچ آدم اهل دین به فلسفه روی نمی کند، زیرا نیازی به آن ندارد.

شوپنهاوئر خود را جهان-میهن[1] می‌دانست و هرگز یك ملت باور (ناسیونالیست) آلمانی نشد. چنانکه بعدها گفت که به علت بیزاری از هرگونه ماجرای نظامی، هنگامی که پروس به ضد ناپلئون به پا خاست، آرام برلین را ترك گفته و به کنجی خزیده و خود را وقف نوشتن یك رسالهٔ دکتری کرده بود. نام این رساله *دربارهٔ ریشهٔ چهارتوی اصل جهت کافی*[2] بود و با آن ازدانشگاه ینا درجهٔ دکتری گرفت. این کتاب در ۱۸۱۳ منتشر شد. گوته به خاطر آن به وی تبریك گفت و شوپنهاوئر برای سپاس رساله ای به نام *دربارهٔ دید و رنگها*[3] نوشت که در آن کمابیش به دفاع از گوته در برابر نیوتن پرداخت. اما به رغم ستایشی که شاعر بزرگ از *ریشهٔ چهارتو* کرده بود، کسی به آن توجهی نکرد و کتاب به فروش نرفت. اما، نویسندهٔ کتاب آن را درامدی ناگزیر بر فلسفهٔ خویش می‌دانست، و در بخش بعدی دربارهٔ آن سخنی خواهیم گفت.

ازمه ۱۸۱۴ تا سپتامبر ۱۸۱۸ شوپنهاوئر در درسدن[4] زیست و آنجا بود که کتاب اصلی فلسفی خویش را نوشت، یعنی *جهان همچون خواست و بازنمود*[5] را. چون دستنویس کتاب را به ناشر سپرد رهسپار دیدار هُنری از ایتالیا شد. کتاب در اوائل ۱۸۱۹ از چاپ درآمد و از آنجا که فیلسوفانی چون هربارت و بنکه به آن نظری کردند، آرامش خاطری یافت، اما این آرامش خاطر چندان نپایید، زیرا کتابی که نویسنده اش گمان می کرد راز جهان را درخود دارد، فروش بسیار ناچیزی داشت.

باری، شوپنهاوئر ازاینکه به اثر عمده اش توجهی شده دلیر شد و ازآنجا که مشتاق آن بود که حقیقت جهان را ازراه گفتار و نوشتار بپراکند، راهی برلین شد و آنجا در ۱۸۲۰ درس-گفتارهای خویش را آغاز کرد و با آنکه کرسی دانشگاهی نداشت، یکباره ساعتی را برای درس-گفتارهایش برگزید که هگل نیز معمولا در همان ساعت درس می گفت. اما این ماجرا شکستی کامل به دنبال داشت و شوپنهاوئر پس از یك ترم درس گفتن را رها کرد. نظریهٔ وی زبان حالِ «روحِ» چیره بر «زمانه»[6] نبود.

شوپنهاوئر پس ازچندی آوارگی در ۱۸۳۳ در شهر فرانکفورت خانه گزید و ادبیات اروپایی را

---

1. cosmopolitan
2. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*
3. *Ueber das Sehen und die Farben*
4. Dresden
5. *Die Welt als Wille und Vorstellung*
6. Zeitgeist

سراسر مطالعه کرد و سری به کتابها و مجله‌های علمی می کشید و به چالاکی نکته‌هایی را که می توانستند نماینده یا تأیید تجربیِ نظریه‌های فلسفیش باشند، دست چین می کرد. در ۱۸۳۶ دربارهٔ *اراده در طبیعت*[7] را منتشر کرد و در ۱۸۳۹ به خاطر رساله ای که دربارهٔ آزادی نوشت برندهٔ جایزهٔ «انجمن علمیِ درونتهایم»[8] در نروژ شد، اما نتوانست جایزه ای همانند آن را به خاطر رساله ای دربارهٔ بنیادهای علم اخلاق از «آکادمی علمی پادشاهی دانمارک»[9] ببرد. یکی از دلایل ردّ رساله برای جایزه اشارات بی‌ادبانهٔ نویسنده به فیلسوفان برجسته بود. شوپنهاوئر سخت ستایشگر کانت بود، اما وقتی به اندیشه گرانی چون فیشته و شلینگ و هگل می رسید عادت داشت به زبانی سخن گوید که رسم نبود (البته اگر بخواهیم آن را تعدیل کنیم)، هرچند که گفته‌های وی ممکن است برای نسلهای بعدی مایهٔ تفریح باشد. این دو رساله در ۱۸۴۱ با نام *دو مسئلهٔ اساسی علم اخلاق*[10] منتشر شد.

شوپنهاوئر در ۱۸۴۴ ویرایش دومینی از کتاب *جهان همچون خواست و بازنمود* را با پنجاه فصل تکمیلی به چاپ رساند و در دیباچهٔ این نشر حساب خود را با استادان فلسفه در دانشگاههای آلمان صاف کرد، تو گویی که درین باب تاکنون چنانکه بایدسخن نگفته بوده است. در ۱۸۵۱ مجموعهٔ مقاله ای به نام *ذیل‌ها و حاشیه‌ها*[11] درباب موضوعهای گوناگون منتشر کرد که پسند افتاد. در ۱۸۵۹ ویرایش سوّمین و کلان‌تری از اثر اصلی خویش منتشر کرد.

پس از شکست انقلاب ۱۸۴۸، که شوپنهاوئر هیچ دلبستگی به آن نداشت، درمردم آمادگی بیشتری برای توجّه به فلسفه ای پدید آمده بود که بر عاملِ شر در جهان و بیهودگی زندگی تکیه می کرد و روی گرداندن از زندگی و روی کردن به زندگی زاهدانه و ژرف اندیشیِ استتیك را موعظه می کرد و به همین دلیل شوپنهاوئر در واپسین دههٔ زندگی خود مردی نامدار شد و دیدارگران از همه سو به دیدارش می شتافتند و از قدرت سخنوری درخشانش لذت می بردند. و استادان آلمانی اگرچه نیشخندها و زخم زبانهای اورا فراموش نکرده بودند، درچندین دانشگاه درس ـ گفتارهایی دربارهٔ سیستمِ وی دادند و این نشانهٔ استواری از آن بود که سرانجام به مقصد رسیده است. شوپنهاوئر در سپتامبر ۱۸۶۰ درگذشت.

شوپنهاوئر فرهنگی بسیار پهناور داشت و نویسنده ای زبردست بود. مردی با شخصیتی و اراده ای قوی که هرگز باکی از بیان آراءِ خویش نداشت و استعدادی نیز در طنز داشت. از حس عملی و زرنگی در کسب و کار نیز بهره ها داشت. اما خودخواه بود و خودستا و ستیهنده و گهگاه حتا زُمُخت، و نمی توان گفت که از دل بهرهٔ چندانی داشت. رابطهٔ وی با زنان آنچنان نبود که از کسی که

---

7. *Ueber den Willen in der Natur*
8. Scientific Society of Drontheim
9. Royal Danish Academy of the Sciences
10. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*
11. *Parerga und Paralipomena*

با زبانی گشاده از اخلاق و مسائل زهد و عرفان سخن می گوید، چشم می توان داشت و ناشران وی برخی اشاراتش به جنس زن را حذف می کردند. افزون بر این، حساسیّت نظری او به رنجهای انسانی با کوشش عملیِ چندانی برای آرام بخشیدن به آنها همراه نبود. بلکه همانگونه که خودحکیمانه اشاره کرده است، این قدّیس است که باید فیلسوف بشود نه فیلسوف قدّیس. واگرچه به عنوان یك انسان از دوست‌داشتنی ترینِ فیلسوفان نیست، به گمان من، استعداد درخشان او در نویسندگی جای چون و چرا ندارد.

۲. رسالهٔ دکتری شوپنهاوئر

شوپنهاوئر در رسالهٔ دکتری خود سخت زیر نفوذ کانت است. جهانِ تجربی جهانِ پدیدارانه[۱۲] است: عینی است برای یك ذهن و بدین عنوان جهانِ بازنمودهای ذهنی[۱۳] ما است. اما هیچ عینی نیست که یکسره جدا و گسیخته از دیگر چیزها برما نموده شود. یعنی، تمامی بازنمودها [یا صورتهای] ذهنیِ ما به صورتی سامانمند با بازنمودهای دیگر درپیوند است. و دانش یا علم همانا دانش به این رابطه های سامانمند است. «*علم*، یعنی سیستمی از عینهای شناخته»، نه توده ای از بازنمودها. و برای این همبستگی یا پیوستگی می باید یك جهتِ کافی[۱۴] وجود داشته باشد. بدینسان اصل کلی فرمانروا بر دانش ما از عین ها یا پدیدارها اصل جهت کافی است.

شوپنهاوئر برای روشن کردن اصل جهت کافی «فرمولبندی ولف را به عنوان کلی ترین فرمول» برمی گزیند که می گوید: «هیچ چیز بی دلیل نیست از آنروی که هست.»[۱۵] و اما وی رهسپار کشف چهارگونه یا چهار طبقهٔ اصلی از عین ها و چهارگونهٔ اصلی ازهمبستگی یا پیوستگی می شود و به این نتیجه می رسد که چهار صورت بنیادین از اصل جهت کافی وجود دارد و این اصل در فرمولبندی کلّیِ خود بر آهنجیده از آنهاست. ازینرو، عنوان رساله را *ریشهٔ چهارتوی اصل جهت کافی* می گذارد.

نخستین طبقه از عین ها (ابژه ها) یا بازنمودها، بازنمودهای شهودی، تجربی و کاملند.[۱۶] این گفته چه بسا چندان روشن نباشد؛ اما در زبان واقع بینی عادی اینگونه عین ها عین های فیزیکی اند که در زمان و مکان دارای رابطهٔ علیّتی اند و جُستارمایهٔ علومی همچون فیزیك و شیمی را تشکیل می دهند. به گمان شوپنهاوئر، این همبستگی مکانی، زمانی و علیّتی را می باید به کوشش ذهن نسبت داد که مادّهٔ پدیدارها، یعنی احساسهای نخستین، را برحسب صورتهای *پیش اندرِ*

12. phenomenal world

13. Vorstellungen (mental presentations)   14. sufficient reason

15. Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit

۱۶. کامل بدین معنا که این بازنمودها هم صورت پدیدارها را دربردارند هم مادّهٔ آنها را. به عبارت دیگر دراینجا سخنی از مفاهیم برآهنجیده (تجریدی) در میان نیست.

حسپذیری، یعنی زمان و مکان، و صورت ناب علیّت، که تنها مقولهٔ فهم است، سازمان می‌دهد. بدینسان، شوپنهاوئر کار کانت را دنبال می‌کند، اگرچه مقولات کانتیِ فهم را به یك مقوله فرومی کاهد. وبر آنست که دانش ما ازبازنمودها، ازپدیدارها یا، به زبان واقع انگارانه، ازعین های فیزیکی در زیر فرمانِ «اصل جهت کافیِ شوَند»[۱۷] است.

دومین طبقه از عین ها دربردارندهٔ مفاهیم برآهنجیده اند و صورت معنادارِ همبستگی [میان آنها] همانا حکم است. اما حکم بیانگر دانش نیست مگر آنکه صادق باشد. و«صدق عبارتست از رابطهٔ حکم با چیزی جز آن که می توان بنیاد [یا دلیل] آن نامید.» بنیاد [یا دلیل] یا جهت کافی گوناگون تواند بود. برای مثال، هر حکمی می تواند حکمی دیگر را به عنوان بنیاد خود داشته باشد؛ وچون درقواعدِ نهفتگی و استنتاج به طورصوری نظر کنیم درقلمر ومنطق هستیم.[۱۸] اما به هرحال، حکم، یعنی همنهاد مفاهیم، فرمانگزار «اصل جهت کافیِ دانش[۱۹] است.»

سومین طبقه ازعین ها دربردارندهٔ «شهودهای پیش *اندرِ* صورتهای حس ظاهر وحس باطن، یعنی مکان وزمان» است. زمان ومکان چنان سرشتی دارند که هرجزئی ازآنها به شیوه ای خاص به جزء دیگر پیوسته است. و«آن قانونی را که برحسب آن اجزاءِ مکان و زمان... تعیین کنندهٔ یکدیگرند، اصل جهت کافیِ وجود[۲۰] می نامم.» برای مثال، این قانون در مورد زمان قانونِ زنجیرگیِ بازگشت ناپذیر[۲۱] است؛ و«هرگونه شمارش برپیوستگی اجزاءِ زمان تکیه دارد.» به عبارت دیگر، بنیاد حساب برقانونی است که براجزاءِ زمان فرمانرواست؛ حال آنکه بنیادهندسه برقانونی است که برجایگاه نسبی اجزاءِ مکان فرمانرواست. بنابراین، می توانیم گفت که طبقهٔ سوم ازعین ها نزد شوپنهاوئر عین های ریاضی اند وصورت معنادارِ اصل جهت کافی یا دلیل، که بردانش ما ازروابط هندسی وحسابی فرمانرواست، آن قانون، یا بلکه قوانینی است که برحسب آن اجزاءِ مکان و زمان به ترتیب با یکدیگر دررابطه اند.

چهارمین طبقه ازعین ها تنها یك عضو دارد وآن ذهن [یا فاعلِ] خواهنده[۲۲] است که همچون عینی برای ذهن [یا فاعل] شناسنده[۲۳] دانسته می شود. یعنی، اینَ عین همانا نَفْس (خود) است همچون سرچشمه یا فاعل خواهندگی. واصل فرمانروا بردانش ما دربارهٔ رابطهٔ میان این فاعل[۲۴] و خواهندگیهای آن یا عملهای خواستن «همانا اصل جهت کافیِ عمل[۲۵] است، یا خلاصه‌تر،

---

17. principium rationis sufficientis fiendi (the principle of sufficient reason of becoming)

۱۸. آنچه این گفته دربردارد آنست که یکی شدن منطق و علم مابعدالطبیعه، به معنای علم مطلق، چنانکه هگل کرده است، بی معنا است.

19. principium rationis sufficientis cognoscendi

20. principium rationis sufficientis essendi

21. irreversible succession 22. subject of willing

23. knowing subject 24. subject 25. principium rationis sufficientis agendi

قانونِ انگیزش[۲۶].» این اصل در بردارندهٔ [اصل] جبرِ سرشتی[۲۷] است. آدمی بنابر انگیزه ها عمل می کند و بنیاد یا جهت کافیِ انگیزه هایی که بنابر آنها عمل می کند در سرشت اوست. ما رابطهٔ میان کردارهای آگاهانهٔ یك انسان و خویشتنِ خویش وی در مقام فاعلِ خواهندگی را آنجا درمی یابیم که می بینیم این کردارها از سرشت فاعل برمی آیند. و اما به این فاعل پس از این خواهیم پرداخت.

اصطلاحات شوپنهاوئر بر پایهٔ اصطلاحات ولف است، اما وضع گیری کلی او بر پایهٔ فلسفهٔ کانت است. جهانْ عینی است پدیدار برای یك ذهن و این [رابطه ای] جبری است. البته، شوپنهاوئر برای جبر گونه هایی می شناسد. برای مثال، در قلمرو خواهندگی جبرِ اخلاقی فرمانرواست که می باید آن را هم از جبر طبیعی و هم از جبر منطقی بازشناخت. اما در قلمرو بازنمودها به طور کلّی، قانونهای ویژه ای بر روابط میان آنها فرمانرواست که به عنوان ریشه های جداگانهٔ اصل جهت کافی شرح داده شد.

و اما، می باید یادآور شد که اصل جهت کافی تنها در سپهرِ پدیدار صدق می کند، در سپهر عین ها برای یك ذهن، نه بر سپهرِ عقل یاب[۲۸]، بر حقیقتِ وراپدیدار[۲۹]، یا به هر نام دیگر. بر سپهر پدیدار در کلیّت خود نیز بدرستی صدق نمی کند. زیرا که بر روابط *میان* پدیدارها فرمانرواست. ازینرو، هیچ برهانِ جهان شناسیك دربارهٔ وجود خدا ارزمند نمی تواند بود، اگر برهانی باشد که از تمامیت جهان وجودِ خدا را درمقام علت یا جهت کافیِ پدیدارها قیاس گیرد. اینجا نیز شوپنهاوئر با کانت همرایی اساسی دارد، اگرچه بی گمان به دنبال کانت تا آنجا پیش نمی رود که ایمان به خدا را همچون امری مربوط به ایمان عملی یا اخلاقی پیشنهاد کند.

۳. جهان همچون بازنمود

آن رسالهٔ دکتری که هم اکنون نگاهی کوتاه به آن کردیم، در قیاس با اثر بزرگ شوپنهاوئر، یعنی *جهان همچون خواست و بازنمود* چیزی خشك و نادلچسب می نماید. اما حق با شوپنهاوئر است که نخستین را درامدی به دومین می انگاشت. زیرا اثر اصلی وی با این جمله آغاز می شود که «جهان بازنمود [ذهن] من است.» یعنی، تمامی جهان پدیدار، یا به گفتهٔ شوپنهاوئر، تمامی تجربه عینی (ابژه ای) است برای یك ذهن (سوژه). حقیقت آن عبارتست از نمودار شدن آن بر یك ذهن یا درك شدن به وسیلهٔ آن. به گفتهٔ بارکلی هستیِ[۳۰] چیزهای محسوس، ادراکی[۳۱] است.

در عین حال می باید دانست که شوپنهاوئر میان بازنمودهای شهودی[۳۲] و بازنمودهای برآهنجیده[۳۳] یا مفاهیم فرق می گذارد. وهنگامی که شوپنهاوئر می گوید که جهان بازنمود [ذهن] من است، اشارهٔ وی به بازنمودهای شهودی است. مراد او، برای مثال، این نیست که یك درخت با

---

26. law of motivation 27. character-determinism 28. noumenon 29. metaphenomenal
30. esse 31. percipi 32. intuitive Vorstellungen 33. abstrakte Vorstellungen

مفهوم بر آهنجیدهٔ (تجریدی) من از درخت یکی است. بلکه مراد وی آنست که درخت آنچنانکه من درمی یابمش، تنها در رابطه با منِ در مقام ذهن دریابنده وجود دارد. باصطلاح، واقعیت آن در دریافت پذیریش درکشیده می شود. او چیزی نیست جز آنچه من درمی یابم یا درتوانم یافت.

وضع فکری شوپنهاوئر را اینگونه می توان روشن کرد. مفاهیم برآهنجیده تنها از آنِ انسانند، اما بازنمودهای شهودی میان انسان و جانوران، یا دست کم میان انسان و جانوران عالی، مشترك است. یك جهان پدیدار نه تنها برای انسان که برای جانوران نیز وجوددارد. زیرا شرایط امکان آن درجانوران نیز هست؛ و آن شرایط عبارتست از صورتهای پیش اندرِ حسپذیری، یعنی زمان و مکان، و مقولهٔ فهم، یعنی علیّت. شوپنهاوئر برآنست که فهم[34] در جانوران نیز هست. و «اصل جهت کافیِ شوَند»، برای مثال، در سگ نیز عمل می کند، زیرا برای سگ نیز جهانی وجوددارد که در آن چیزها دارای رابطهٔ علت و معلولی اند. اما جانوران عقل ندارند، یعنی قوهٔ [درك] مفاهیم برآهنجیده. سگ نیز چیزها را در زمان و مکان درمی یابد و می تواند روابط علّیتی مشخص را دریابد. اما از این گفته چنین برنمی آید که سگ می تواند برآهنجیده وار دربارهٔ مکان و زمان یا علیّت بیندیشد. به عبارت دیگر، این گزاره که جهانِ پدیدار عینی است برای یك ذهنِ دریابندهٔ هم در مورد انسان صادق است هم در مورد سگ. اما این بدان معنا نیست که سگ نیز می تواندانست که این گزاره صادق است.

می باید افزود که به نظر شوپنهاوئر این کشف مهم کانت بود که دریافت زمان و مکان به عنوان شرایط پیش اندرِ جهان پدیدار، به خودی خود مشهود می شوند. ازینرو آنها را می توان درسلسلهٔ بازنمودهای شهودی ما نهاد که شامل «تمامی جهان پدیدار، یا تمامی تجربه، همراه با شرایط امکان آنند.» اما این بدان معنا نیست که سگ، که می تواندمکان وزمان را به خودی خود شهود کند، ریاضیات ناب نیز می تواند پرداخت، اگرچه برای سگ نیز جهانی جای-گاهی[35] (زمانی - مکانی) وجود دارد.

و اما، اگر جهان بازنمود [ذهن] من است، تن من نیزمی باید بازنمود [ذهن] من باشد، زیرا که چیزی است پدیدار. اما از این می باید فراتر رویم. اگردرست است که جهان تنها همچون عینی برای یك ذهن وجوددارد، پس همچنین درست است که ذهن دریابنده با عین همپیوند است. «نزد من [که شوپنهاوئرم] مادّه و عقل همپیوندانِ جدایی ناپذیرند که هریکی برای دیگری و بنابراین نسبیانه[36] وجود دارد... و ایندوباهم جهان همچون بازنمود را می سازند، که همان نمودی است که کانت از آن سخن می گوید ودرنتیجه چیزی است دوّمین.» جهان همچون تصوّر یا بازنمود هم دربردارندهٔ دریابنده است هم دریافته. این تمامیّت، آنچنانکه کانت می گفت، از نظر تجربی [عالم] واقعیت است، و از دیدگاهِ برین ایده گانی [= ایده ای، ایده آل] است.

---

34. Verstand 35. spatio - temporal 36. relatively

شوپنهاوئر کانت را سخت بزرگ می‌داشت و خود را جانشین راستین کانت می‌دانست. اما نظریهٔ وی دربارهٔ خصلت پدیداریِ واقعیت اگرچه از جای دیگری گرفته نشده بود، اما عامل دیگری آن را سخت نیرو داده بود. شوپنهاوئر اندکی پس از نشر رسالهٔ دکتریش در ۱۸۱۳ در وایمار با شرقشناسی به نام ف. مایر آشنا شد که وی را با نوشته‌های فلسفی هند آشنا کرد و دلبستگی او به حکمت شرقی تا پایان زندگیش برجا ماند و در پیری به اوپانیشادها می اندیشید. بنابراین، جای شگفتی نیست که وی نظریهٔ خود دربارهٔ جهان همچون تصور یا بازنمود را با نظریهٔ هندیِ مایا همعنان کرده باشد. ذهنها و عینهای فردی همه نموداند، مایااند.

و اما، اگر جهان پدیدارانه باشد، این پرسش پیش می آید که بنیاد ناپدیدار[37] آن چیست؟ آن حقیقتی که در پس پردهٔ مایا نهفته است چیست؟ بحث شوپنهاوئر دربارهٔ ماهیت این حقیقت و صورتهای خود ـ نمایانگری آن بخشِ براستی دلکش فلسفهٔ اوست. زیرا نظریهٔ جهان همچون تصور (ایده)، اگرچه به گمان شوپنهاوئر پاره ای جدایی ناپذیر از فلسفهٔ اوست، البته گسترش وضع نظری کانت است، حال آنکه نظریهٔ جهان همچون خواست (اراده) نوآوری اوست[38] و برداشت ویژهٔ او را از زندگی انسانی دربردارد. اما، پیش از آنکه به این مطلب بپردازیم، سخنی دربارهٔ نظریهٔ او درباب کارکرد عملی مفاهیم می باید گفت که به جای خود دل انگیز است.

۴. کارکردِ زیستیِ مفاهیم و امکان علم مابعدالطبیعه

چنانکه گذشت، انسان افزون بر بازنمودهای شهودی مفاهیم برآهنجیده (تجریدی) نیز دارد که ساختهٔ عقل‌است و مستقیم یا نامستقیم دربردارندهٔ تجربه است. اما چرا ما آنها را می سازیم؟ کارکرد آنها چیست؟ پاسخ شوپنهاوئر آنست که کارکرد نخستینِ آنها عملی است. «فایدهٔ بزرگ مفاهیم در این واقعیت است که به وسیلهٔ آنها با مادّهٔ اصلی دانش [یعنی داده های حس] بهتر می توان سروکار داشت و آنها را وارسی کرد و سروسامان داد.» مفاهیم برآهنجیده در قیاس با بازنمودهای شهودی و دانشِ دریافتیِ بی میانجی، به یك معنا کم مایه اند، زیرا، برای مثال، بسی از ناهمگونیهای افراد عضو یك طبقه را حذف می کنند. اما اگر قرار است که ارتباط ممکن باشد و دانش تجربی نگاه داشته و دست به دست فراداده شود، به آنها نیازمندیم. «بالاترین ارزش دانش عقلی یا برآهنجیده در انتقال‌پذیری آن و امکان نگاهداشت همیشگی آنست و بویژه از این جهت است که برای عمل اهمیت بی‌اندازه دارد.» شوپنهاوئر همچنین اهمیت اخلاقی مفاهیم و

37. noumenon

۳۸. شوپنهاوئر دوست داشت که فلسفهٔ خواست (ارادهٔ) خود را گسترشی از نظریهٔ کانت دربارهٔ پیشینگی عقل عملی یا خواست عقلانی بداند. اما اراده باوریِ متافیزیکی شوپنهاوئر در حقیقت در اندیشهٔ کانت جایی نداشت و از اندیشهٔ شوپنهاوئر تراویده بود.

عقل‌ورزی (تعقّل) بر آهنجیده را یادآور می شود. راهنمای رفتار انسانِ اخلاقی اصول است و اصول نیازمند مفاهیم است.

اما سر و کار شوپنهاوئر تنها با نشان‌دادن نمونه‌هایی از ارزش عملی مفاهیم نیست، بلکه سخت درآن می کوشد تا نشان دهد که این ارزش عملی با نظریهٔ کلّی او دربارهٔ شناخت درپیوند است. دانش خدمتگزارِ خواست (اراده) است. و یا، اگر علم مابعدالطبیعه را اینجا کنار بگذاریم، دانش پیش از هر چیز ابزاری است درخدمت برآوردن نیازهای جسمانی و خدمتگزار تن است. نزد جانوران نیازها ساده‌ترند تا نزد انسان و برآوردنشان آسانتر. برای حیوان دریافت حسی بس است، بویژه که طبیعت برای جانوران وسایل حمله و دفاع فراهم آورده است، همچون چنگال شیر و نیش زنبور. اما با تکامل هرچه بیشتر اندام، بویژه مغز، نیازها و خواستها نیز همینگونه تکامل می‌یابند و برای برآوردن آنها به دانش عالیتری نیاز هست. در انسان عقل پدیدار می شود که وی را در کشف راههای تازهٔ برآوردن نیازها و ساختن ابزارها و جزآنها، توانا می کند.[۳۹]

بنابراین، کارکردِ نخستینِ عقل زیستی است. می توان گفت که طبیعت آن را همچون ابزاری برای برآوردن نیازهای اندامه‌ای بسی پیچیده‌تر و تکامل یافته‌تر از اندامهٔ جانور آفریده است. اما اینگونه نیازها نیازهای زیستی اند. سروکار عقل پیش از هرچیز با خوراك یافتن و زادآوردن (تولید مثل) است، یعنی با نیازهای جسمانی فرد و نوع. و از آن چنین برمی آید که عقل برای راه بردن از پردهٔ پدیدارها به حقیقت بنیادین، به نومنون[۴۰]، به کار نمی آید. مفهوم همانا ابزاری عملی است: کارآن اینست که شماری از چیزها را که از یك طبقه اند فراهم آورد و ما را آن توانایی بخشد که با انبوه پردامنه‌ای ازمادّه به آسانی و صرفه‌جویانه سروکارداشته باشیم. اما به کار آن نمی آید که از پدیدارها به سوی گوهر بنیادین یا «شیءِ در ذات خویش» فرارویم.

درین صورت، می توانیم پرسید که پس علم مابعدالطبیعه چگونه ممکن تواند بود؟ پاسخ شوپنهاوئر آنست که اگرچه عقل به طبع خدمتگزار خواست (اراده) است، اما در انسان تا جایی پرورش تواند یافت که به عینیت تواند رسید. یعنی، اگرچه ذهن انسان نخست ابزاری است برای برآوردن نیازهای جسمانی او، اما می تواند انرژی افزونه‌ای را پرورش دهد که، دست کم چندی، آن را از خدمت به شهوت آزاد کند و بدینسان انسان به تماشاگری فارغ از تعلّق[۴۱] بدل شود و نگره‌ای ژرف اندیشانه در پیش گیرد، چنانکه در ژرف اندیشی هنری و فلسفی می بینیم.

آشکار است که این ادعایی که به سود ذهن انسان می شود ازمشکلی که گزارش شوپنهاوئر از [ماهیت] مفهوم پدید می آورد، چیزی نمی کاهد. زیرا فلسفهٔ سیستمدار و انتقال‌پذیر می باید با

---

۳۹. البته دلیل مخالف این گفته آنست که در این بیان همه چیز وارونه شده است. یعنی، می توان ادعا کرد که به سبب داشتن قدرت خردورزی است که انسان می تواند بر دامنه و شمار خواسته‌ها و هوسهایش بیفزاید.

40. noumenon 41. disinterested spectator

مفاهیم بیان شود و اگر مفاهیم نتوانند جز با پدیدارها سر و کار داشته باشند، جایی برای علم مابعدالطبیعه نخواهد ماند. اما شوپنهاوئر پاسخ می‌دهد که فلسفهٔ متافیزیکی ممکن است بدان شرط که در ساحتِ دانشِ حسی شهود بنیادینی درکار باشد که دربارهٔ ماهیت حقیقتی که در بنیاد پدیدارها جای دارد، به ما درون بینی مستقیمی ببخشد، درون بینیی که فلسفه می‌کوشد به صورت مفهومی بیان کند. بنابراین، فلسفه عبارتست از کُنشی میان شهود و عقل‌ورزیِ مفهومی. «مفهوم را توانگریِ شهود بخشیدن کاری است که شعر و فلسفه مدام با آن سر و کار دارند.» مفاهیم به ما دانش تازه‌ای نمی‌بخشند: آنچه اساسی است شهود است. اما شهود می‌باید به ساحت مفهوم برآید تا به فلسفه بدل شود.

شوپنهاوئر وضع کمابیش مشکلی دارد. او نمی‌خواهد پایهٔ فلسفه را بر یك شهود استثنایی بگذارد که از سویی با دریافت حسی بکلّی فرق داشته باشد و از سوی دیگر با عقل‌ورزیِ برآهنجیده. ازینرو، آن شهودی که وی از آن سخن می‌گوید می‌باید در ساحت دانشِ حسّی باشد. اما سر و کار دریافت حسی با اشیاءِ فردی است و بنابراین با پدیدارها. زیرا فردیّت به عالم پدیدارها تعلق دارد. پس، وی ناگزیر می‌باید بکوشد تا نشان دهد که در ساحت دریافت حسی نیز نوعی آگاهی شهودی از «نومنون» درمیان تواند بود، همان آگاهیی که اساسِ میانجیگریِ فلسفه است.

وارسی ماهیت این شهود را به بخش بعدی واگذاریم و به این نکته توجه کنیم که شوپنهاوئر از برخی جنبه‌ها پیشاهنگ اندیشه‌های برگسون است، زیرا برگسون نیز بر کارکرد عملی عقل و ناتوانی مفهوم در درك حقیقت زندگی تکیه می‌کرد و بنیاد فلسفه را بر شهود نهاد و بخشی از کار فیلسوف را کوشش برای میانجی شدن برای این شهود دانست، البته تا آنجا که چنین کاری در ساحت [اندیشهٔ] مفهومی ممکن است. پس فلسفه نزد برگسون، همچنانکه نزد شوپنهاوئر، عبارتست از کنش و واکنشی میان عقل‌ورزیِ تشریحی و شهودی. البته مرادم آن نیست که برگسون اندیشه‌های خود را براستی از شوپنهاوئر گرفته است، زیرا هیچ دلیلی برای آن دردست ندارم. هرگاه اندیشه‌های فیلسوفی همانند اندیشه‌های فیلسوف دیگری پیش از او باشد به هیچ روی دلیل آن نیست که آن اندیشه‌ها را از او وام گرفته یا زیر نفوذ او بوده باشد. اما واقعیت آنست که اگرچه برگسون آنگاه که از این همانندی خبردار شد، میان تصور خود از شهود و تصور شوپنهاوئر از آن فرق گذاشت، اما همانندی آشکاری میان دیدگاههای آن دو هست. به عبارت دیگر، همان جریان یا خطّی از اندیشه که در فلسفهٔ شوپنهاوئر بر زبان آمده، اگر از همان جنبه‌هایی که اشاره شد بنگریم، دوباره در اندیشهٔ برگسون پدیدار شده است. یا از دیدگاهی دیگر، با وجود فرقها، میان سیستم شوپنهاوئر و فلسفهٔ زندگی، که اندیشهٔ برگسون نمونهٔ برجستهٔ آنست، پیوستگیی هست.

۵. جهان همچون نمودِ خواستِ زندگی

کانت برآن بود که «شیءِ در ذات خویش»، یعنی قرینهٔ [شیءِ] پدیدار، ناشناختنی است. اما

شوپنهاوئر به ما می‌گوید که آن چیست: آن **خواست**[42] است. «شیء در ذات خویش یعنی آنچه مستقل از دریافت ما وجود دارد، خلاصه آنچه براستی هست، نزد دموکریتوس مادّهٔ صورت پذیرفته بود. برای [جان] لاك نیز در نهایت همین بود. نزد کانت ناشناختنی است. نزد من **خواست** است.» و آن خواستی است یگانه؛ زیرا بَسگانگی در جهانِ جای ـ گاهی، در عالم پدیدار، در کار تواند بود. در عالم وراپدیدار جز یك حقیقت یا «شیء در ذات خویش» در کار نتواند بود. به عبارت دیگر، درون جهان، باصطلاح، یك حقیقت است، حال آنکه برون آن، یعنی نمود این حقیقت، همان جهان تجربی است که از چیزهای کرانمند تشکیل شده است.

شوپنهاوئر چگونه به این عقیده می‌رسد که «شیءِ در ذات خویش» همانا خواست است؟ برای یافتن راهی به این حقیقت می‌باید به درون خود بنگریم. زیرا که آگاهی درونی یا آگاهیِ متوجه به درون «تنها درِ تنگ به حقیقت است.» از راه این آگاهی درونی است که من هشیار می‌شوم. عمل بدنی، که می‌گویند دنباله یا حاصل خواستن (اراده کردن) است، چیزی جدا از خواستن نیست بلکه با آن یکی است. به عبارت دیگر، عمل بدنی همانا خواستِ عینی شده است: خواست است که به ایده یا بازنمود بدل می‌شود. در حقیقت، تمامی تن چیزی جز خواستِ عینی شده نیست، خواست همچون بازنمودی نزد آگاهی. شوپنهاوئر بر آنست که هر کسی اگر به درون خود بنگرد می‌تواند این واقعیت را دریابد، و آنگاه که بر این شهود بنیادین دست یافت، به حقیقت راه یافته است و تنها می‌باید این کشف را به سراسر جهان گسترش دهد.

شوپنهاوئر رهسپار این راه می‌شود و نمود آن **خواست** یگانه را هم در آن کششی که مغناطیس را به سوی قطب شمال می‌کشد می‌بیند هم در پدیده‌های کشش و وازنش، هم در گرانی (ثقل)، هم در غریزهٔ حیوانی و شهوت انسانی و چیزهای دیگر. هر سو که می‌نگرد، خواه عالم بی‌جانان باشد یا جانداران، گواه تجربیِ این نظریه را می‌یابد که پدیدارها عبارتند از نمودِ یك **خواست** مابعدالطبیعی.

طبیعی‌ترین پرسشی که اینجا به ذهن می‌رسد آنست که اگر «شیء در ذات خویش» در پدیدارهایی اینچنین گوناگون، همچون نیروهای جهانگیرِ طبیعت مانند گرانی و ارادهٔ انسانی پدیدار می‌شود، چرا باید نام آن را «خواست» گذاشت؟ آیا «نیرو» یا «انرژی» واژه‌هایی درخورتر نیست، بویژه که این باصطلاح «خواست»، اگر در ذات خود در نظر گرفته شود، «ناآگاه است و جز کشش کورِ بی‌پایان نیست»، «کوششی است پایان ناپذیر». و به نظر نمی‌رسد که اصطلاح «خواست»، که دربردارندهٔ عقلانیت است، برای بیان یك کشش یا کوشش کور چندان درخور باشد.

اما، شوپنهاوئر از این اصطلاح براساس این عقیده دفاع می‌کند که ما می‌باید اصطلاح

42. will

توصیفی خود را از آنچه نزد ما از همه شناخته تر است بگیریم. آنچه ما بی میانجی از آن آگاهیم خواست ماست وهمان به که آنچه کمتر شناخته است به زبان آنچه بهتر شناخته است وصف شود تا بعکس.

خواست متافیزیکی، افزون بر وصفهایی همچون کشش کور، کوشش بی پایان، شَوَند جاودانه و جزآنها، «خواستِ زندگی» نیز وصف شده است. در واقع، «خواست» و «خواست زندگی» نزد شوپنهاوئر یك چیزند. بنابراین، از آنجا که واقعیت تجربی عینیت یافتگی یا نمودِ خواستِ متافیزیکی است، ناگزیر نمودگارِ خواست زندگی است و برای شوپنهاوئر آوردن نمونه های بسیار از این نمودگاری، آسان است. کافی است به عشق طبیعت به نگاهداشتِ انواع نگاهی کنیم. پرندگان، برای مثال، برای جوجگانی لانه می سازند که هنوز آنها را نمی شناسند. حشرات جایی تخم می‌ریزند که شفیره بتواند خوراك خود رابیابد. تمامی سلسلهٔ پدیدارهای غریزهٔ حیوانی نمودگارِ حضور همه جاگیرِ خواست زندگی است. اگر به کار و کوشش خستگی ناپذیر زنبوران و مورچگان بنگریم و بپرسیم که اینها همه راه به کجا می برد و از آن چه حاصل می شود، تنها می توانیم گفت که «سیر کردن گرسنگی و غریزهٔ جنسی»، یعنی، به عبارت دیگر، وسایلِ نگاهداشت زندگانی نوع. و اگر به انسان بنگریم با کسب و کارش، با برساخته ها و فن آوریهایش، می باید اقرار کنیم که تمامی این کوشش نخست جز در خدمت نگاهداشت افرادِ میرا در پهنهٔ کوتاه زندگیشان و آوردن مقداری رفاه بیشتر برای آنان و از راه آنان یاری رساندن به ماندگاری نوع نیست.

اینها همه با آنچه در آخرین بخش دربارهٔ نظریهٔ شوپنهاوئر در باب کارکردِ زیستی عقل گفتیم و اینکه کار عقل نخست برآوردن نیازهای جسمانی است، جور می آید. اما اشاره کردیم که عقل انسانی می تواند چنان پرورش یابد که، دست کم چندی، خود را از بندگی **خواست** آزاد کند. و خواهیم دید که شوپنهاوئر سلسلهٔ کار و کوششهای بشری را هرگز به خوردن و آشامیدن و جفتگیری کردن محدود نمی‌داند، یعنی به وسایل نگاهداشت زندگانی فرد و نوع. اما نخستین کارکرد عقل را نمودی از همان سرشتِ **خواست** می‌داند که «خواست زندگی» است.

۶. بدبینی متافیزیکی

باری، اگر خواست کوششی است بی پایان و رانه‌ای و انگیختاری کور که هیچگاه از عمل بازنمی ایستد پس هرگز خرسند نمی شود و به آرامش نمی رسد. **خواست** همواره ـ کوشیدن است و هرگز ـ نرسیدن. و این سیمای اصلیِ **خواست** متافیزیکی در عینیت بخشیدنش به خویش، بالاتر از همه در زندگانی انسان، بازتافته است. آدمی درپی خرسندی و شادکامی است، اما بدان نمی‌تواند رسید. آنچه شادکامی یا لذت می نامیم چیزی جز بازایستادنِ گذرای خواهش نیست. و خواهش، که فرانمودِ یك نیازیا خواسته است، صورتی است از رنج. بنابراین، شادکامی یعنی «رهایی ازیك

رنج، ازیك خواسته»؛ و«[بنابراین] درحقیقت ودراساس همواره چیزی است منفی نه مثبت». اما بزودی کار به ملال می کشد وپس ازخرسندی بازآن کوششْ خودرا ازسرمی گیرد. ملال است که سبب می شود موجوداتی همچون آدمیان، که چنین کم یکدیگر را دوست می دارند، همدمی با یکدیگر را بجویند. و نیروهای بزرگ عقلی کاری جز افزودن بر توانِ رنجکشی و ژرفتر کردن تنهایی فرد نمی کند.

هرچیزی، درمقام عینیت یافتگیِ آن خواست زندگیِ یگانه، می کوشد تا زندگانیِ خودرا به زیان [زندگانی] چیزهای دیگر استوار کند. ازینرو، جهان میدان ستیزه است، ستیزه ای که نمودگارِ درگیری خواست با خویش و عذاب بردن ازخویش است. شوپنهاوئر این ستیزه را در عالم بی جانان نیز نمایان می بیند، اما بطبع برای اثبات تجربیِ نظریهٔ خویش بیشتر به عالم جانداران وعالم انسانی روی آورمی شود. برای مثال، بر شیوه ای که جانوران یك نوع جانوران نوع دیگر را شکارمی کنند، تکیه می کند وچون به انسان می رسد براستی عنان خودرا رها می کند. «سرچشمهٔ اصلی بدترین بدیهایی که انسان از آن رنج می برد همانا انسان است: انسان گرگِ انسان است[43]. هرآن کس که این واقعیت آخرین را بروشنی فراچشم دارد، با این واقعیت که هرانسانی می باید شیطانِ انسان دیگر باشد، جهان را دوزخی می بیند بدتر ازدوزخ دانته.» جنگ و ستمگری، البته، آبی است برای آسیای شوپنهاوئر، واین مرد که هیچ همدلی با انقلاب ۱۸۴۸ نداشت، باتندترین زبان ازبهره کشی وبردگی واینگونه سیاهکاریهای اجتماعی سخن می گوید. می باید یادآورشویم که خودخواهی وآزمندی وددمنشی و ستم پیشگیِ انسان نزد شوپنهاوئر دلیل حقیقیِ وجود دولت است. دولت نه نمودگارِ خدا که چیزی جز آفریدهٔ آن خودخواهیِ روشن بینی نیست که می کوشد جهان را اندکی تاب آوردنی تر ازآن کند که درنبودِ دولت می بود.

بدینسان، بدبینی شوپنهاوئر متافیزیکی است، بدین معنا که همچون پیامدِ سرشتِ خواستِ متافیزیکی ارائه می شودواین فیلسوف چشم خودرا تنها به این واقعیت تجربی ندوخته است که در جهان شرّ ورنج بسیاراست، بلکه آنچه را که به گمان او علت واقعیت تجربی است نشان می دهد. «شیء درذات خویش» همانست که هست، اما واقعیتِ پدیدار را باید با همان سیمای سیاهی که براستی ازآن مشاهده می کنیم، نشان دهیم. البته، برای کاهش رنج می توان کاری کرد. این نیز واقعیتی است تجربی. اما اگر گمان کنیم که می توانیم سرشت بنیادی جهان یا زندگی بشری را دگرگون کنیم، به خطا رفته ایم. برای مثال، اگر جنگ برمی افتاد و نیازهای مادّی همهٔ آدمیان برآورده می شد، حاصل آن، بنابرمقدمات شوپنهاوئر، چیزی جزملالِ تاب نیاوردنی نمی بود که بازگشتِ ستیزه را به دنبال دارد. باری، علتِ انجامینِ همه گیریِ رنج وشر درجهان همانا سرشت «شیءِ درذات خویش» است. و شوپنهاوئر در کشیدن تازیانه برگردهٔ خوش بینیِ ارزان بهایِ

43. homo homini lupus

لایبنیتس، به نظر خویش، هیچ کوتاه نمی آید، و نیز نادیده گرفته شدنِ وجه تاریك زندگی بشری نزد ایده باوران آلمانی، بویژه هگل، و یا «عقلی» شمردن آن و توجیه آن را، آنگاه که می خواهند آن را به دیده بگیرند، بر ایشان نمی بخشاید.

۷. چندنکتهٔ سنجشگرانه

آشکار است که به نظر شوپنهاوئر نظریهٔ وی دربارهٔ خصلت پدیداریِ واقعیت تجربی با نظریهٔ وی دربارهٔ خواست دمساز است. یعنی، به گمان وی، با پذیرش نظریهٔ کلّی کانت دربارهٔ خصلت پدیداری جهان، وی می تواند، بی هیچ گسستگی، ماهیت «شیء در ذات خویش» را نمایان کند. اما اینجا جای شك هست.

برای مثال، به رهیافتِ شوپنهاوئر به خواست از راه آگاهی باطنی نظری کنیم. چنانکه هر بارت اشاره کرده است، بر بنیاد اصول شوپنهاوئر خواست، آنچنانکه در دریافت درونی دیده می شود، می باید تابع صورت زمان باشد: خواست از راه کرده های پیاپیِ خویش است که شناخته می شود و این کرده ها پدیدارانه اند. ما هرگز نمی توانیم به خواست در مقام حقیقتِ ورا پدیدارانه دست یابیم. زیرا تا بدانجا که ما به آن هشیاریم، وجودِ آن پدیداری است. البته، ما می توانیم از خواستِ متافیزیکی سخن گوییم، اما تا بدانجا که در اندیشه و سخن می گنجد، به نظر می رسد که می باید عینی برای یك ذهن، و بنابراین پدیداری باشد.

شوپنهاوئر البته اقرار می کند که ما نمی توانیم خواست متافیزیکی را، آنچنانکه در ذات خویش هست، بشناسیم و آن را چه بسا صفاتی است که برای ما ناشناخته و براستی درنیافتنی است. اما بر آنست که در نمایش و عینیت یافتگیش، اگرچه جزئی، شناختنی است و خواهندگیِ ما نزد ما نمایانترین نمود آنست. اما، درین صورت، خواست متافیزیکی، تا آنجا که در قلمرو دانشِ ما درمی آید، گویی به پدیدارها تجزیه می شود. و به نظر می رسد نتیجه آن باشد که ما «شیءِ در ذات خویش» را نمی توانیم شناخت. به زبان دیگر، شوپنهاوئر می خواهد فلسفهٔ خویش را نه بر یك شهود استثنایی و اختصاصی از حقیقت غایی، که بر دریافت شهودی ما از خواهندگیِ خویش بنانهد. اما، بنابر مقدمات وی، به نظر می رسد که این دریافت شهودی به آن عالم پدیداریی تعلق دارد که تمامیِ سلسلهٔ رابطهٔ ذهن-عین را دربرمی گیرد. خلاصه، بادرنظر داشتن نظریهٔ جهان همچون *بازنمود*، که نخستین کتاب ازاثر اصلی شوپنهاوئر است، تصوردستیابی به «شیءِ در ذات خویش» دشوار است و کانت هم البته جز این نمی گفت که ناممکن است.

به گمان من، جهت اعتراض درست است. البته، آزادکردن فلسفهٔ شوپنهاوئر ازلنگرِ کانتیش و عرضه کردن آن به صورت یك فرضیه نیز ممکن است. می توان چنین انگاشت که در طبع این فیلسوف گرایشی به روشن نگری و تکیه بر جنبه های سیاه جهان و زندگی بشری و تاریخ وجود داشته است. این جنبه ها در نظر وی نه جنبه های دوّمین که مهمترین و مثبت ترین جنبه های

جهانند. او بر آن بود که تحلیل مفاهیم شادی و رنج این بینشِ پایه ای را تأیید می کند. بر این پایه بود که او فرضیهٔ تشریحیِ انگیختار یا نیروی کورِ بی پایان ـ کوشا را بنا کرد و نام خواست را بر آن نیر و نهاد. آنگاه می توانست به دور و بر بنگرد تا برای فرضیهٔ خود در عالم بی جان و جاندار، بویژه عالم انسانی، دلایل تجربی تازه بیابد. افزون بر این، این فرضیه به وی این توانایی را بخشید که دربارهٔ زندگی انسان و تاریخ در آینده پیش بینیهای کلّی کند.

البته، مقصودم القای آن نیست که شوپنهاوئر میل داشت نظریهٔ خویش دربارهٔ جهان همچون بازنمود را رها کند. بعکس، وی بر این نظریه پافشاری می کرد. و نیز مقصودم این نیست که تصویر شوپنهاوئر از جهان اگر با طرحی که هم اکنون در بالا نشان داده شد ارائه می شد، پذیرفتنی می بود. به عنوان یك نکتهٔ انتقادی این مطلب را یادآور می شویم که تحلیل او از شادکامی و «منفی» انگاشتن آن به نظر من به هیچ روی دفاع کردنی نیست. بلکه آنچه می خواهم بگویم اینست که فلسفهٔ شوپنهاوئر بیانگر «بینشی» از جهان است که توجه را به جنبه های خاصی از آن می کشاند و اگر فلسفهٔ وی به صورت فرضیه ای بیان شود که بنیاد آن بر توجه انحصاری به جنبه های یادشده است، این بینش روشنتر می شود. بی گمان، این بینشی است یا تصویری یکسویه از جهان. اما درست به دلیل یکسویگی و گزاف اندیشیِ آنست که این بینش به صورت وزنه ای ترازبخش یا برابر نهادی (آنتی تزی) برای سیستمی همچون سیستم هگل درمی آید، سیستمی که در آن چشم چنان بر پیشرفت پیر و زمندانهٔ عقل در تاریخ دوخته شده است که شرّ و رنج موجود در جهان در پس جمله های گران ـ آهنگ از نظر پوشیده می ماند.

فصل ۱۴

شوپنهاوئر
(۲)

۱. ژرف اندیشی هنری گریزگاهی برای چندگاه رستن از بندگی خواست

ریشهٔ تمام شرها نزد شوپنهاوئر بندگیِ **خواست** است و فرمانبری از **خواست** زندگی. اما پیش ازین اشاره کردیم که ذهن انسانی را مـی توان آنچنان پرورش داد که مرزهای برآوردنِ نیازهای جسمانی را درنوردد و نیرویی افزون بر نیروی لازم برای به انجام رساندن کارکردهای نخستینِ زیستی و عملی را درخود بپروراند. بدینسان انسان را توانایی آن هست که از زندگانی بیهودهٔ هَوَسمندی و تلاش، و از خودپرستی و ستیزه گری بگریزد.

شوپنهاوئر برای گریز از بندگی **خواست** دو راه پیشنهاد می کند که یکی چندگاهی (موقّت) است و واحه ای است در صحرا، و دیگری پایدارتر. راه نخستین، ژرف اندیشی هنری و راه هنر است، ودوّمین طریقِ پارسامنشی وراه رستگاری. دراین بخش به نخستین خواهیم پرداخت، یعنی گریز به یاری هنر.

در ژرف اندیشی هنری انسان به مشاهده گری بی تعلق بدل می شود. اما مقصود این نیست که ژرف اندیشی هنری چیزی دل انگیز نیست. برای مثال، اگر من به یك شیء (ابژه) همچون شیئی هوس خیز یا هوس انگیز بنگرم، دیدگاه من دیدگاه ژرف اندیشی هنری نیست: درین صورت من نگرنده ای «دلبسته» ام و، درواقع، بنده یا ابزار **خواست** ام. اما من می توانم به شیءِ زیبا نه همچون چیزی هوس خیز یا هوس انگیز که تنها و تنها به ارزش هنریش بنگرم. آنگاه من مشاهده گری بی تعلق خواهم بود نه بی علاقه و دست کم چندگاهی از بندگی **خواست** آزاد شده ام.

شوپنهاوئر نظریهٔ گریزِ چندگاهی از راه ژرف اندیشی هنری را ــ خواه گماردنِ اندیشه بر اشیاءِ طبیعی باشد یا آثار هنری ــ با یك نظریهٔ متافیزیکی پیوند می دهد که برآن نام «**ایده های** افلاطونی» می گذارد. می گوید **خواست** خود را بی میانجی در **ایده هایی** عینیت می بخشد که نسبت آنها به افرادِ اشیاءِ طبیعی نسبت سَرنمونها[1] به رونوشتها است. این **ایده ها** عبارتند از

1. archetypes

«نوعهای معیّن یا صورتهای اصلی دگرگونی ناپذیر و چونیهای[2] همهٔ جسمهای طبیعی، خواه بی‌جان باشند یا جاندار، و نیز آن نیروهای کیهانیی که خود را برحسب قوانین طبیعی نمودار می‌کنند.» بنابراین، نیروهای طبیعی همچون گرانی و نوعها ایده دارند. اما جنسها[3] ایده ندارند. زیرا شوپنهاوئر بر آنست که نوعهای طبیعی وجود دارند، اما جنسهای طبیعی وجود ندارند.

ایده‌های نوعها را نمی‌باید با صورتهای درونذاتِ اشیاء درآمیخت. افرادیك نوع یاردهٔ طبیعی «همپیوندِ تجربیِ ایده»اند و ایده سرنمونِ جاودانه است. البته، به این دلیل است که شوپنهاوئر ایده‌های خود را با صورت‌ها یا ایده‌های افلاطونی یکی می‌کند.

و اما اینکه یك خواست یا کوشش بی‌پایانِ کور چگونه می‌تواند به صورتی خردپذیر خود را بی‌میانجی به صورت ایده‌های افلاطونی درآورد، چیزی است که من مدعی فهم آن نیستم. به گمان من، شوپنهاوئر با همهٔ بدزبانیهایی که با شلینگ و هگل می‌کند، درباب اهمیت متافیزیکی هنر و شهود هنری با آنان همباور است، و این عقیده که ژرف اندیشی هنری گریزگاهی است ناپایدار از بندگی شهوت، از آنِ فیلسوفی است که شوپنهاوئر او را بسیار می‌ستود، یعنی افلاطون، و از او نظریهٔ ایده‌هایی را وام می‌گیرد که هیچ پیوند روشنی با خواست ندارد، آنهم خواستی که کوشش کور و انگیختارِ خودآزار وصف می‌شود. باری، کوشیدن برسر این جنبه از موضوع ضرورتی ندارد. نکته آنست که نبوغ هنرمندانه می‌تواند ایده‌ها را دریابد و آنها را در اثر هنری بیان کند. ودر ژرف اندیشی هنری مشاهده‌گر دراین دریافت از ایده‌ها شرکت می‌کند و بدینسان از آنچه گذرا و دگرگونی پذیر است برمی‌شود و به آنچه جاودانه و دگرگونی ناپذیر است ژرف می‌اندیشد و نگرهٔ وی ژرف اندیشانه است نه شهوانی، و شهوت در وی با تجربهٔ هنری آرام گرفته است.

بزرگداشتی که شوپنهاوئر از نقش نبوغ هنری می‌کند با روح رومانتیك خویشاوندی دارد. اما، درباب ماهیت نبوغ هنری و نسبت نابغه با آدم عادّی چندان بروشنی سخن نمی‌گوید. گاه به نظر می‌رسد که نبوغ را نه تنها توانایی درك ایده‌ها که همچنین توانایی بیان آنها در آثار هنری می‌داند و گاهی دیگر به نظر می‌رسد که نبوغ را تنها قوّهٔ شهود ایده‌ها می‌داند و توانایی بیان آنها در آثار هنری را یك امر فنی می‌شمارد که می‌توان با آموزش و تمرین به دست آورد. نخستین برداشت با باور عادّی ما درین باره سازگارتر است، یعنی اینکه نبوغ هنری شامل توانایی آفرینشِ هنری است و اگر کسی ازچنین توانایی بهره‌مند نباشد نه تنها نبوغ هنرمندانه به وی نسبت نخواهیم داد که هرگز وی را هنرمند نخواهیم خواند. دوّمین برداشت حکایت از آن دارد که هرکس که توانایی درك هنر و ژرف اندیشی درآن را داشته باشد تا حدودی از نبوغ بهره‌ور است. اما می‌توان ازین پیشتر رفت و همزبان با بندتتو کروچه[4] گفت که شهود هنری شامل فرانمودِ[5] درونی است به معنای بازآفرینی درخیال، دربرابر فرانمود بیرونی آن. درین صورت هم هنرمند آفریننده و هم آن کس که

2. properties 3. genuses 4. Benedetto Croce 5. expression

در اثرژرف می نگرد و آن را درمی یابد، هردو «فرانماینده» (بیان کننده) اند، اگرچه هنرمندِ آفریننده به آن فرانمودِ بیرونی می دهد. اگرچه این دوگونه برداشت را می توان به هم نزدیك کرد، اما، به گمان من، نبوغ هنری نزد شوپنهاوئر هم شامل قوهٔ شهود ایده ها است هم قوّهٔ فرانمودِ آفریدگارانهٔ این شهود، اگرچه به یاری آموزش فنی. درین صورت کسی که نمی تواند خود آثار هنری بیافریند می تواند تا مرحلهٔ شهود ایده ها در فرانمود بیرونی آنها و از راه آنها، از نبوغ بهره ور شود.

واما، نکتهٔ مهم دراین بحث اینست که انسان با ژرف اندیشی هنری از آن فرمانبرداریِ اصلیِ دانش ازخواست یا شهوت برمی گذرد و به «ذهن (سوژهٔ) فارغ ازخواستِ شناخت» بدل می شود «که دیگردرپی نسبتها براساس اصل جهت کافی نیست، بلکه آرام می گیرد و در ژرف اندیشی پایداری دربارهٔ عینی (ابژه ای) که به او عرضه شده است، جدا ازپیوند آن با هر عین دیگر، غرقه می شود.» اگر موضوع ژرف اندیشی جزصورت معناداریا جزایده که به صورتی مشخص به ادراك عرضه شده است، نباشد، سروکار ما با زیبایی است. و اما، اگر کسی موضوع ژرف اندیشی را دارای نسبتی دشمنانه وتهدیدآمیز با تن خویش بداند، یعنی عینیت یافتگیِ خواست به صورت بدن انسانی به قدرت قاهر خویش، وی به وجودِ برین[6] می اندیشد. به وجود برین می اندیشد اما بدان شرط که با شناخت خصلت تهدیدکنندهٔ موضوع، همچنان ژرف اندیشی عینی را دنبال کند واجازه ندهد که عاطفهٔ ترس، که کارآن خویشتن پایی[7] است، براوچیره شود. برای مثال، مردی درقایقی کوچك دردریای طوفانی اگرچشم بر شکوه این صحنه و قدرت عناصر درآن بدوزد دروجود برین ژرف اندیشی کرده است.[8] آدمی خواه به زیبایی بیندیشد خواه به وجود برین چندگاهی ازبندگی خواست رهایی یافته است و ذهنش به جای آنکه ابزاری در خدمت برآوردن شهوت باشد، از آرامش برخوردار شده و دیدگاهی یکسره عینی و بی تعلق در پیش گرفته است.

۲. هنرهای زیبای خاص

هم شلینگ و هم هگل هنرهای زیبای خاص را در سلسله های فرازنده طبقه بندی کردند. شوّپنهاوئر نیزدراین سرگرمی با ایشان شرکت دارد. سنجهٔ او برای طبقه بندی و ترتیب سلسله ها درجات عینیت یافتنِ خواست است. برای مثال، معماری فرانمایندهٔ برخی ایده های پستتر همچون گرانی[9] و همبستگی و استواری و سختی است، یعنی صفات کلّی سنگ. افزون براین،

6. the sublime 7. self-regarding

8. شوپنهاوئر، به پیروی از کانت، میان برینِ پویا [dynamical sublime] و برینِ ریاضی [mathematical sublime] فرق می گذارد. آن که در قایق نشسته است به نمونه ای از نوع نخست می اندیشد. اما برین ریاضی عظمتی است ایستا، همچون عظمت یك سلسله کوه بزرگ.

9. gravity

معماری با فرانمودن کشاکش میان گرانی و استواری، نامستقیم فرانمایندهٔ ستیزهٔ خواست[با خویش] است. آبانه شناسیِ [۱۰] هنری نشان دهندهٔ ایده های مادّهٔ آبگونه است، چنانکه در فوّاره ها و آبشارهای مصنوعی، حال آنکه پالیزکاریِ [۱۱] هنری یا گلشن آرایی [۱۲] نشان دهندهٔ ایده های درجهٔ عالیتری اززندگی گیاهی است. نگارگری و پیکرتراشی تاریخی فرانمایندهٔ ایدهٔ انسان است، اگرچه سروکار پیکرتراشی دراصل با زیبایی و لطافت است و سروکار نگارگری بیشتر با فرانمودن ویژگی و شور. شعر می تواند تمامی درجات ایده ها را بازنماید، زیرا مایهٔ بی میانجیِ آن مفاهیم است، اگرچه شاعر می کوشد با کاربُرد استعاره ها مفاهیم برآهنجیده (تجریدی) را به سطح دریافت حسی فرودآورد وخواننده یا شنونده را توان آن بخشد که ایده رادر شیءِ محسوس دریابد.[۱۳] اما با اینکه شعر می تواند تمامی درجات ایده ها را بازنماید، هدف اصلی آن بازنمودنِ انسان است آنچنان که انسان خود را ازمیان سلسله ای ازکردارها و اندیشه ها واحساسهای همگام با آنها باز می نماید.

در آن زمان درمیان کسانی که دربارهٔ زیبایی شناسی چیزمی نوشتند دربارهٔ دامنهٔ مفهوم هنرهای زیبا جنجالی برپا بود. اما درآمدن در این بحث هیچ سودی ندارد که آیا سزاوار است آبانه شناسیِ هنری یا گلشن آرایی رادرشمار هنرهای زیبا بگذاریم یانه؛ ونیز نیازی به بحث دربارهٔ ترتیب هنرها نیست که اساس آن بر پیوند دادن آنها با یك دستگاه مابعدالطبیعه شناسی است که خود جای شك درآنست. بجای آن می توانیم به دو نکتهٔ زیر بپردازیم.

یکم، چنانکه می توان انتظارداشت، عالیترین هنر شاعرانه نزد شوپنهاوئر تراژدی است. زیرا در تراژدی سرشت حقیقیِ زندگیِ بشری را می بینیم که به قالب هنر ریخته شده و به شکل درام فرانموده شده است، یعنی «آن درد ناگفتنی، آن مویهٔ بشریت، آن پیروزی شر، آن سروریِ تسخرزنِ بخت و ازپادرافتادن راستان و پاکان» را.

دوم، والاترینِ همهٔ هنرها نه تراژدی که موسیقی است. زیرا موسیقی هیچ ایده ای از آن ایده هایی را که عینیت یافتگیِ بی میانجیِ خواست است، نشان نمی دهد، بلکه نشان دهندهٔ خود خواست وماهیت «شیء درذاتِ خویش» است.[۱۴] بنابراین، انسان با گوش فرادادن به موسیقی از آن حقیقت نهفته در زیر پدیدارها کشف مستقیمی می کند، اگرچه نه به صورت مفهومی، و این حقیقتی را که به صورت هنری پدیدار شده، به صورتی عینی و بی تعلّق، درونیافت می کند نه همچون کسی که اسیر چنگال جباریّت خواست است. افزون براین، اگرمی توانستیم همهٔ آنچه را

---

10. hydraulics 11. horticulture 12. landscape - gardening

۱۳. برای مثال، هومر بسادگی ازدریا یا سپیده دم سخن نمی گوید بلکه با کاربرد استعاره هایی چون «تیرهٔ شرابی» و «سرخ پنجه» ایده ها را به سطح دریافت حسی نزدیك می کند.

۱۴. به همین دلیل با موسیقی تقلیدگر (imitative) [که صداهای طبیعی را تقلید می کند]، مانند *فصلهای* هایدن میانه ای ندارد.

که موسیقی بدون مفاهیم بیان می کند، بدرستی با مفاهیم بیان کنیم، به فلسفهٔ راستین می رسیدیم.

۳. فضیلت و گوشه‌نشینی

واما ژرف اندیشی هنری جز گریزی کوتاه مدّت یا ناپایدار از بندگی **خواست** نیست و شوپنهاوئر از راه انکار **خواستِ** زندگی راهی برای رستگاری ابدی پیشنهاد می کند. در حقیقت، پیشرفت اخلاقی می باید چنین صورتی به خود بگیرد، البته اگر که اخلاقی در کار تواند بود. زیرا خواست زندگی که خود را به صورت خودپرستی، خودبنیادی، نفرت و ستیز نمایان می کند، نزد شوپنهاوئر سرچشمهٔ شر است. «در اندرون هر یك از ما براستی ددی هست که در کمین فرصت است تا برای زخم زدن بر دیگران نعره برآورد و بخروشد و اگر او را بازندارند، سرِ نابودیشان را داشته باشد.» این دَدْ، این شرِ ریشه‌دار، فرانمودِ مستقیمِ خواست زندگی است. بنابراین، اگر اخلاقی در میان تواند بود می باید انکار **خواست** را در برداشته باشد. و از آنجا که انسان عینیّت یافتگی **خواست** است، انکار آن به معنای انکار نَفْس، ریاضت کشی و کُشتن نَفْس است.

در حقیقت شوپنهاوئر می گوید که جهان در فلسفهٔ وی دارای معنای اخلاقی است. اما مقصود وی از این گفته، که در برخورد اوّل شگفت‌آور است، آنست که هستی و زندگی به خودی خود یك جنایت است و گناه نخستین ما همین است و کفّارهٔ آن را ناگزیر بارنج و مرگ می پردازیم. پس می توانیم گفت که بنیاد جهان بر داد است و آن گفتهٔ نامدار هگل را می توان شاهد آورد که «جهان خود دادگاه جهان است». بنابراین، بدینِ معنا جهان دارای معنای اخـلاقی است. «اگر می توانستیم تمامی نکبت جهان را در یك کفّهٔ ترازو نهیم و تمامی گناهان جهان را در کفّهٔ دیگر، شاهین بی گمان درمیانه می ایستاد.» شوپنهاوئر چنان سخن می گوید که گویی **خواست** خود گناهکار است و خود تاوان آن را می پردازد، زیرا که خود را عینیّت می بخشد و از عینیت یافتگی خویش در عذاب است. اما اینگونه سخن گفتن چه بسا گزافه‌آمیز باشد، زیرا بنا بر مقدمات شوپنهاوئر، رنجهای بشری می باید پدیدارانه باشد و در «شیء در ذات خویش» اثری نداشته باشد. باری، برای گذشتن از این نقطه از این گفته که هستی یا زندگی خود یك جنایت است می توان چنین نتیجه گیری کرد که اخلاق ــ اگر اخلاقی درکار تواند بود ــ می باید صورت انکار خواست زندگی و روی گرداندن از زندگی به خود بگیرد.

بنابر آنچه گذشت. بخوبی می توان نتیجه گرفت که عالیترین عمل اخلاقی خودکشی است. اما شوپنهاوئر بر آنست که خودکشی به معنای تسلیم شدن در برابر **خواست** است نه انکار آن، زیرا آن کس که خودکشی می کند می خواهد از برخی شرها بگریزد و اگر می توانست بی خودکشی از آنها بگریزد خودکشی نمی کرد. پس خودکشی، ناسازه‌وار[15]، فرانمودی است از یك خواست

15. paradoxically

نهفتهٔ زندگی. بنابراین، انکار و کناره گیری [از زندگی] می باید صورتی دیگر جز خودکشی به خود بگیرد.

و اما در چارچوب فلسفهٔ شوپنهاوئر آیا اخلاق ممکن تواند بود؟ فرد انسانی عینیت یافتگیِ همان خواستِ یگانهٔ فردی است و کردار وی تعیین شده است. شوپنهاوئر طبع های عقلانی و تجربی را ازهم جدا می کند. خواست متافیزیکی خود را در خواست فردی عینیّت می بخشد، و این خواست فردی اگر به خودی خود و پیشاپیش کردارهایش در نظر گرفته شود، همان طبع عقلانی یا عقل ـ بنیاد[16] است. خواست فردی آنچنانکه از راه کردارهای پیاپیش نمودار می شود همان طبع تجربی است. و اما، آنچه آگاهی به عنوان عین (ابژه) در برابر دارد کردارهای جزئیِ خواست است، که یکی پس از دیگری نمایان می شود. بدینسان هر انسانی تنها اندك اندك و ناقص به سرشت خویش پی می برد و دراساس او هم وضع نگرندهٔ بیرونی را دارد. او کردارهای آیندهٔ خواست خود را پیش بینی نمی کند بلکه تنها از کردارهایی آگاه است که تاکنون کرده است. بنابراین، خودرا آزاد احساس می کند، که احساسی است کاملا طبیعی. با اینهمه، کردار تجربی در حقیقت بازگشودگیِ طبع عقلانی یا عقل ـ بنیاد است. طبع تجربی برآیندِ طبع عقل ـ بنیاد است و به وسیلهٔ آن تعیین می شود. چنانکه اسپینوزا می گفت، احساس آزادی یا باورداشتن آن درحقیقت نتیجهٔ ناآگاهی از علتهای تعیین کنندهٔ کردار خویش است.

بنابراین، در نگاه نخست بی معنا است اگر بخواهیم نشان دهیم که مردم چه باید بکنند تا از بندگی شهوت و کوشش بی امان بگریزند، زیرا سرشتشان تعیین کنندهٔ کردارشان است و این سرشتها عینیت یافتگی خواست است که همانا خواست زندگی است و خود را در شهوت و کوشش بی امان نمایان می کند.

اما، شوپنهاوئر برآنست که جبرِ سرشتی مانع دگرگونیِ رفتار نیست. برای مثال، چنین انگاریم که من بنا به عادت چنان با حساب و کتاب عمل کنم که برای من سود به بار آورد. اما روزی کسی مرا برآن می دارد که گنجینهٔ آسمانی ارزشمندتر و پایدارتر از گنجینهٔ زمینی است و این باور تازه مرا به دگرگون کردن رفتارم می کشاند و بجای آنکه به دنبال فرصتی باشم تا به زیان فلان و بهمان خودرا ثروتمند کنم، این فرصت را به ایشان وامی گذارم. و اگر دوستانی داشته باشم، خواهند گفت که سرشت من دگرگون شده است، اما در واقع من همانم که بودم. کارهایی که اکنون می کنم جز آنست که درگذشته می کردم، اما سرشت من دگرگون نشده است، زیرا من همچنان در پی سود خویشم اگرچه دیدگاه خودرا نسبت به سودمندترین شیوهٔ رفتاردگرگون کرده ام. به عبارت دیگر، سرشت عقلانی من تعیین کنندهٔ آنست که کدام انگیزه ها مرا به عمل برمی انگیزند؛ و من چه ثروتهای زمینی را بینبارم وچه آنها را دورافکنم و به «ثروت آسمانی» روی آورم، انگیزه یکی است.

16. noumenal

اما این مثال به خودی خود برای ما روشن نمی کند که انکار خواست زندگی چگونه ممکن است، زیرا نشان دهندهٔ دوام خودپرستی است نه پدیدارشدن انکار نفس از ریشه. واگرچه نشان دادن راهی معقول برای آشتی دادن نظریهٔ جبرِ سرشتی با واقعیات تجربیی که به نظر می رسد امکان دگرگونیهایی را درشخصیت نشان می‌دهند، سودمند تواند بود، اما این کار نمی تواند توضیح دهد که خواست زندگی چگونه می تواند در عینیت یافتگی خویش وازراه آن، به خود پشت کند و خود را انکار کند. ولی اینجا از این نکته می گذریم و کافی است یادآور شویم که اندیشهٔ دگرگون کردن دیدگاه در فلسفهٔ شوپنهاوئر همان اهمیتی را دارد که در فلسفهٔ اسپینوزا داشت. زیرا آنچه شوپنهاوئر می خواهد دریدنِ گام به گامِ حجاب مایا، یا جهان پدیدارانهٔ فردیّت و بَسگانگی است و این از آنجا ممکن است که عقل می تواند پرورش یابد و ازمرزهایی که انجام کارکردهایِ نخستینِ آن می طلبد، پافراتر گذارد. وهرچه دراخلاق پیشتر رویم حجاب مایا را بیشتر دریده ایم. فردیّت پدیدارانه است. بنیاد ناپدیدار (نومنون) یکی است: بسگانگی (کثرتِ) افراد تنها نزد ذهنِ پدیدارانه وجود دارد. و انسان، در وهلهٔ نخست، تا به جایی می تواند در پندار فردیّت رخنه کند که دیگران را درهمان جایگاهی بنشاند که خود نشسته است بی آنکه آسیبی به آنها برساند. بدینسان است که انسان دادگر پدید می آید در برابر انسانی که چنان دردام حجاب مایا افتاده است که دیگران را نادیده می گیرد و جز خود را نمی بیند.

اما ازاین نیز فراتر می توان رفت و تا به جایی در حجاب مایا رخنه کرد که افراد همگی براستی یکی دیده شوند، زیرا که همگی پدیدارهای يك خواست یگانه اند. آنگاه است که به ساحت اخلاقیِ همدردی می رسیم. خیر یا فضیلتی هست که خصلت آن عشق فداکارانه به دیگران است بی هیچ دلبستگی شخصی. نیکی راستین،بخلاف آنچه کانت می اندیشید، نه پیروی از دستور مطلق به خاطر وظیفه که عشق است یا *آگاپه*[17] یا *کاریتاس*[18] در برابر *اِرُس*[19] که رویکرد آن به خود است. و عشق همدردی است. «هرعشق راستین و ناب همدردی[20] است و هرعشقی که از سرهمدردی نباشد خودخواهی[21] است. *اِرُس* خودخواهی است؛ *آگاپـه* همدردی است.» شوپنهاوئر شوروشوق خویش برای فلسفهٔ مایا اندیشِ هندورا با شیفتگی به بودا درآمیخت و با اخلاق بودایی بیشتر همدلی داشت تا با مفاهیم پویاترِ نوع دوستی غربی.

بازازاین نیز فراتر می توان رفت، زیرا خواست در انسان وازراه اوبه چنان شناخت روشنی از خویش تواند رسید که هراسان ازخویش رویگردان شود وازخود بگذرد. آنگاه خواست انسانی رشتهٔ پیوند با هرچیزی رامی بُرد وراه پارسایی وزهد رادرپیش می گیرد. ازینرو، شوپنهاوئر زندگی پارسایانه وفقر وکشتن نفس وتن سپردن به مرگ برای رهایی ازبندگی خواست را بزرگ می دارد.

پیش ازین اشاره کردیم که به آسانی نمی توان فهمید که خواست خود را چگونه انکار تواند

17. agape (یونانی) 18. caritas (لاتینی) 19. eros 20. Mitleid 21. Selbstsucht

کرد و شوپنهاوئر نیز از این امر آگاه است و خود به زبان می آورد که این گفته ای است تناقض آمیز که خواست، که در پدیده نمودار شده یا عینیت یافته است، می باید خود را انکار کند و از آنچه پدیده فرا می نماید رویگردان شود. باری، خواه تناقضی درکار باشد یا نباشد، این عملِ بنیادیِ انکار نفس، اگرچه در موارد استثنایی و کمیاب، رخ تواند داد. خواست در ذات خویش آزاد است، زیرا پایبند اصل جهت کافی نیست. و آنگاه که انکار نفس و رویگردانی از نفس کامل باشد، آزادیِ ذاتیِ خواست یا «شیء در ذات خویش» در پدیده نمودار خواهد شد. به عبارت دیگر، شوپنهاوئر بر اصلِ جبریّت استثنایی می گذارد. آن آزادیِ متافیزیکیِ خواست «با برانداختن طبعی که در بنیادِ پدیده جای دارد، درعین آنکه پدیده به زندگانیِ خود در زمان ادامه می دهد، پدیده را با خود در تضاد قرار می دهد،» بدین معنا که زاهد خود را نمی کشد و به زندگی در زمان ادامه می دهد، اما از آن واقعیتی که در بنیاد وجودش همچون یك پدیده جای دارد، یکسره رویگردان می شود و می توان گفت که آن را، یعنی خواست را، «برمی اندازد». این تناقض است، اما تناقضی است نشان دهندهٔ این حقیقت که خواست از اصل جهتِ کافی برمی گذرد.

می توان پرسید که هدف نهایی فضیلت و زهد چیست؟ آشکار است که انسانی که خواستْ را انکار می کند جهان را به هیچ نمی گیرد. زیرا که جهان نمودِ خواست است که او آن را انکار می کند. ودست کم بدین معنا بدرستی می توان گفت آنگاه که خواست از خویش رویگردان شود و خود را انکار کند، «جهان ما با همهٔ خورشیدها و کهکشانهایش هیچ نیست». اما با مرگ چه رخ می دهد؟ آیا مرگ به معنای نابودی کامل است یا نه؟

شوپنهاوئر می گوید، «رویاروی ما براستی جز نیستی هیچ نیست.» و اگرچه، چنانکه از گفته های وی برمی آید، بنابر مقدماتی که او می چیند جایی برای جاودانگی شخصی نمی ماند، اما به یك معنا البته این جاودانگی می باید درست باشد. اگر فردیّتِ پدیداری مایا باشد، مرگ، یعنی کناره گرفتن از جهان پدیدار، به معنای نابودی آگاهی است و چه بسا آنچه می ماند امکان جذب در آن خواستِ یگانه است. اگرچه شوپنهاوئر این نکته را بروشنی بیان نمی کند، اما چنین برمی آید که به نظر وی برای آن کس که خواست را انکار کرده باشد، مرگ به معنای نابودی کلّی است، زیرا در زندگی هستی را به رشتهٔ باریکی بدل کرده است که با مرگ یکسره ازهم می گسلد و بدینسان به هدف نهایی که انکار خواست زندگی است می رسد.

واما، شوپنهاوئر از امکان دیگری سخن می گوید. چنانکه هم اکنون دیدیم، ویْ بر آنست که «شیء در ذات خویش» یا حقیقت غایی را چه بسا صفاتی باشد که ما نمی‌دانیم و نمی توانیم دانست. اگر چنین باشد، آنگاه که خواست خود را در مقام خواست انکار کرده باشد، آن صفات چه بسا برجا باشند. پس از راه رویگردانی از خود چه بسا به حالتی توان رسید که برابر با نیستی نباشد. این حالت، حالتی از معرفت نمی تواند بود، زیرا رابطهٔ ذهن ـ عین پدیداری است [و معرفت مربوط به همین رابطه است]، اما چه بسا با آن تجربهٔ ناگفتنی همانند باشد که عارفان با

زبان گُنگ بدان اشارت می کنند.

اگرچه این در به روی هر کسی که بخواهد این گفته را تصدیق کند باز است، اما من در پی این راه نیستم. یکی به این دلیل که، به گمان من، شوپنهاوئر احساس می کند که با گفتن اینکه ما حقیقت غایی را ازراهِ خود- نمایانگریهای آن به عنوان خواست می شناسیم و نه آنچنانکه در ذات خویش هست، ناگزیر از گفتن چنین چیزی است. دوم آنکه وی چه بسا احساس کرده باشد که تجربه‌های عارفان به زبان فلسفهٔ خواست او چنانکه باید بازگفتنی نیست. اما اگر شوپنهاوئر را هوادار خداباوری یا وحدت وجود بدانیم سخنی به گزاف گفته‌ایم. وی خداباوری را چیزی کودکانه می داند که ذهن پخته را خرسند نمی کند. وحدت وجود نیز بدتر از آن، افزون بر اینکه با هرگونه باور اخلاقی ناسازگار است. جهانی پر ازرنج و شر و ستم را با الوهیت یکی دانستن یا آن را به معنای دقیق کلمه تجلّی خدا شمردن سخنی است سخت بی معنا و سزاوار کسی همچون هگل. افزون بر این، چنین باوری توجیه کنندهٔ همهٔ رخدادها است، حال آنکه چنین رخدادی با آنچه اخلاق ازما می طلبد ناسازگار است.

باری، اگر حقیقت غایی را صفتهایی باشد جز آن صفتهایی که سبب می شوند آن را خواستِ کور وصف کنیم، فلسفه از آن صفتها هیچ نمی تواند دانست. تا آنجا که سر وکارمان با فلسفه است، «شیء در ذات خویش»، خواست است. و انکار خواست نزد فیلسوف به معنای انکار واقعیت، انکار هر آنچه هست، یا دست کم انکار هر آن چیزی است که او از وجودش آگاهی تواند داشت. ازینرو، فلسفه به هر حال می باید به این نتیجه خرسند باشد که بگوید: «نه خواست، نه ایده، نه جهان». اگر خواست به خود روی آورد و خود را «براندازد»، چیزی برجای نمی ماند.

۴. شوپنهاوئر و ایده باوری متافیزیکی

شاید خواننده درشگفت شود از اینکه فلسفهٔ شوپنهاوئر را در ذیل عنوان کلّی واکنش در برابر ایده باوری متافیزیکی جای داده ایم؛ و این شگفتی بیجا نیز نیست، زیرا فلسفهٔ شوپنهاوئر، با همهٔ دشنامهایی که وی پیوسته به فیشته و شلینگ و هگل می دهد، از برخی جنبه‌های مهم به جنبش ایده باوری نظری تعلق دارد. خواست براستی جانشین منِ فیشته ولوگوس یا ایدهٔ هگل است، اما جداکردن [وجود] پدیدار (فنومن) از [وجود] عقل- بنیاد (نومنون) و نظریهٔ خصلت ذهنی و پدیداری مکان و زمان و علیّت نزد وی بر پایهٔ اندیشهٔ کانت است. و بیجا نیست اگر که سیستم شوپنهاوئر را ایده باوریِ خواست باورانهٔ برین[22] بنامیم. ایده باوری است از آن جهت که می گوید جهان ایده یا بازنمود [ذهن] ماست. خواست باورانه است از آن جهت که مفهوم خواست را بجای عقل و اندیشه کلید فهم حقیقت می کند. و برین است از آن جهت که یك خواست یگانه را

22. transcendental voluntaristic idealism

خواست مطلقی می شمرد که خود را در بسگانگیِ پدیده های تجربی نمایان می کند.

واما اگرچه فلسفهٔ شوپنهاوئر از این دیدگاه به سیستمهای نظری پس-کانتی تعلق دارد که سیستمهای فیشته و شلینگ وهگل را نیزدربرمی گیرد، میان آن و آن سه فلسفهٔ دیگر ناهمگونیهای فراوان هست. برای مثال، در سیستم هگل حقیقت غایی عقل است، یعنی اندیشهٔ خوداندیش که خودرا همچون روح مشخص فعلیّت می بخشد. واقعی همانا عقلی است وعقلی همانا واقعی. اما، نزد شوپنهاوئر واقعیت بیشتر ناعقلی است تا عقلی وجهان نمودی است ازیك انگیختار یا انرژی کور. بی گمان، عقل کیهانی هگل وخواست شوپنهاوئر ازجنبه هایی همانندند. برای مثال، عقل نزد هگل خود غایت خویش است، بدین معنا که اندیشه سرانجام به خود می اندیشد. غایت خواستِ شوپنهاوئر نیزدرخویش است، بدین معنا که خواست برای نفس خواستن می خواهد. اما فرق بسیاراست میان اندیشه ای که جهان راهستیِ خودگشایندهٔ عقل می داندواندیشه ای که جهان را فرانمودِ کششِ ناعقلیِ کور به هستی یا زندگی می شمارد. درایده باوری آلمانی نیز براستی عناصری از «عقل ناباوری»[23] هست. نظریهٔ شلینگ دربارهٔ وجودِ خواستِ ناعقلی نزد خدا نمونه ای ازآنست. اما شوپنهاوئر تکیه رابرسرشت ناعقلی هستی می گذاردچراکه آن را نه حقیقتی جزئی که همانا حقیقت اصلی می داند، حقیقتی که می باید دریك همنهاد بالاتر ازآن برگذشت.

نظریهٔ شوپنهاوئر دربارهٔ هنر که راه برگذشتن از وحشت هستی را زیستن در جهان آرام ژرف اندیشی درهنر می داند، چه بسا عقل ناباوری متافیزیکی اورا دچار ابهام کند. اما این نظریه پیامدهای سترگی نیز دارد، که از یك سو نشاندن یك بدبینی متافیزیکی به جای خوشبینی متافیزیکی ایده باوری مطلق است وازسوی دیگر، خصلت استنتاجیِ ایده باوری متافیزیکی، که اگر حقیقت را اندیشه یا عقلِ خودگشا بدانیم این روش بدیهی به نظر می رسد، درفلسفهٔ شوپنهاوئر جای به رهیافتی بسی تجربی تر می سپارد. بی گمان، فلسفهٔ شوپنهاوئر با خصلت فراگیرندگی ومتافیزیکی بودنش همراه با عناصری ازرومانتیسم که سخت درآن خلیده است، با دیگر سیستمهای پس-کانتی همانندی خانوادگی دارد، اما درعین حال به آسانی راه به اینگونه برداشت نیزمی دهد که آن را فرضیهٔ پهناوری بدانیم که پایهٔ آن برکلیّت بخشیدن به داده های تجربه است. واگرچه ما خودبه خود وبدرستی آن را بخشی ازجنبش عمومی علم مابعدالطبیعهٔ نظریِ پس-کانتی می شماریم، اما این فلسفه درعین حال روبه سوی آن علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی دارد که ازپیِ فروافتادنِ ایده باوریِ مطلق پدید آمد.

افزون براین، اگر ازجایی بسی سپستر در تاریخ به فلسفهٔ شوپنهاوئر بنگریم، آن را می توان مرحلهٔ گذاری ازجنبش ایده باوری به فلسفه های زندگی شمرد، که سپس پدید آمدند. البته، ازیك

23. irrationalism

دیدگاه نیز این سیستمی است که جای خود را دارد و ربطی به این یا آن دوره ندارد، اما این سخن نیز به معنای نفی آن دیدگاهی نیست که سیستم شوپنهاوئر را با جنبش عمومی اندیشه پیوند می زند و آن را پلی میان ایده باوری عقلی و «فلسفهٔ زندگی» می داند که سپس در آلمان و فرانسه پدید آمد. البته، با این گفته به مخالفت می توان برخاست و گفت که نگرهٔ شوپنهاوئر به زندگی نفی کنندهٔ آنست و، به نظر وی، زندگی را باید نفی کرد نه تأیید. اما شوپنهاوئر با فلسفه ای به نظریهٔ نفی و انکار زندگی می رسد که نخست تکیه را بر ایدهٔ «خواست زندگی» می گذارد و [حقیقت] جهان را در پرتو این ایده گزارش می کند. شوپنهاوئر هم غریزه را ابزار یا وسیله ای زیستی می داند هم عقل را، اگرچه پس از آن از بریدن عقل بشری از این جهتگیری عملی سخن به میان می آورد. پس می توان گفت که وی مایهٔ آن را فراهم می آورد که ایدهٔ زندگی، همچون ایدهٔ اصلی در فلسفه، جانشین اندیشه شود. اگرچه بدبینی شوپنهاوئر در فلسفه های زندگیِ پسین دیگر پدیدار نمی شود، اما این واقعیت همچنان برجاست که وی ایدهٔ زندگی را در مرکز تصویر قرار می دهد. البته، برای مثال، ایدهٔ زندگی در فلسفه های فیشته و هگل نیز وجود دارد، اما با شوپنهاوئر است که اصطلاح «زندگی» معنایِ زیستانیِ[24] درجهٔ اوّلی پیدا می کند و عقل (که، البته، صورتی است از زندگی) ابزار زندگی به معنای زیستانی شمرده می شود.

۵. نفوذ کلّی شوپنهاوئر

پس از مرگ هگل و شکست انقلاب ۱۸۴۸ فضا برای بازاندیشی سیستم ضدعقلی و بدبینانهٔ شوپنهاوئر و پذیرش آن آماده تر شد و این فلسفه نامورتر شد و هوادارانی یافت. از جملهٔ هواداران یکی یولیوس فروئنشتت[25] (۱۸۱۳ـ۱۸۷۹) بود که پس از گفت وگویی دراز با شوپنهاوئر در فرانکفورت از مکتب هگل برید و به فلسفهٔ وی پیوست. فروئنشتت اندیشه های استاد را زیر و بالا کرد و بر آن شد که زمان و مکان و علیّت تنها صورتهای ذهنی نیستند و فردیّت و بسگانگی تنها نمود نیست، اما همچنان براین نظریه بود که حقیقتِ غاییِ خواست است. وی مجموعه ای از نوشته های شوپنهاوئر را نشر داد.

نوشته های شوپنهاوئر در آلمان شوقی به اندیشه و دین شرقی برانگیخت. از جمله فیلسوفانی که از این جهت از وی اثر پذیرفتند می توان از پاول دویسن[26] (۱۸۴۵ـ۱۹۱۹)، بنیادگذار «انجمن شوپنهاوئر»[27] و دوست نیچه، نام برد. دویسن در دانشگاه کیل[28] کرسی استادی داشت و افزون بر یک تاریخ عمومی فلسفه چند کتاب نیز دربارهٔ اندیشهٔ هندی چاپ کرد و سبب شد که فلسفهٔ شرقی بخشی جدایی ناپذیر از تاریخ عمومی فلسفه شناخته شود.

24. biological 25. Frauenstädt 26. Paul Deussen 27. Schopenhauer - Gesellschaft
28. Kiel

شوپنهاوئر بیرون ازمحفلهای فلسفی نفوذ فراوان داشت وبویژه می باید ازنفوذوی درریشارد واگنر یاد کرد. آن نظریه ای که موسیقی را والاترین هنر می شمرد، بطبع خوشایند واگنر بود و او خود را مظهر زندهٔ برداشت شوپنهاوئر از نابغه می دانست.[۲۹] البته، تمامی دید واگنر اززندگی را نمی توان به فلسفهٔ شوپنهاوئر نسبت داد، چه بسیاری از اندیشه های این موسیقی آفرین پیش از آشنایی وی با این فلسفه شکل گرفته بود و او با گذشت زمان آن اندیشه ها را زیر وبالا می کرد. اما آنگاه که در ۱۸۵۴ با نوشته های شوپنهاوئر آشنا شد نامهٔ ستایش آمیزی به فیلسوف نوشت و گفته اند که *تریستان و ایزولده* [اثر واگنر] بویژه زیر نفوذ فلسفهٔ شوپنهاوئر است. ازجمله کسانی که وامدار شوپنهاوئرند می باید از توماس مان نام برد.

نفوذ شوپنهاوئر در حلقه های فلسفی بیشتر به صورت انگیزشی دراین یا آن جهت بود تا آفرینش چیزی که بتوان مکتب نامید. در آلمان اندیشه های وی در نیچهٔ جوان نفوذی نیرومند داشت اگرچه نیچه سپس نگرهٔ منفی شوپنهاوئر نسبت به زندگی را رد کرد. ازدو فیلسوف دیگر، ویلهلم وونت وهانس وایهینگر، نیزمی باید نام برد که ازشوپنهاوئر اثر پذیرفتند اما هیچیك مرید آن بدبین بزرگ نبودند. واما درباب نفوذ اندیشهٔ شوپنهاوئر در فرانسه، چنانکه پیش ازین اشاره کردیم، می باید ازاین خطای کمابیش رایج که همانندی اندیشه ها را ناگزیر نشانهٔ شاخه گرفتن یا وام گرفتگی اندیشه ای از اندیشهٔ پیشین می شمارد، پرهیز کرد. پرورش فلسفهٔ زندگی درفرانسه، بی آنکه نیازی به بردن نام شوپنهاوئر باشد، خود گویای خویش است. اما، البته، به این نام نمی باید نفوذ اندیشه انگیزِ مستقیم یا نامستقیم فیلسوف آلمانی را در برخی از اندیشه گران فرانسوی از یاد برد.

۶. نکته هایی دربارهٔ پرورش فلسفهٔ شوپنهاوئر به دست ادوارد فن هارتمان

فیلسوفی تاحدودی برجسته که با شوپنهاوئر پیوند آشکارداردوبسیاری ازاندیشه هایش را ازوی گرفته ادوارد فن هارتمان (۱۸۴۲ـ۱۹۰۶) است. هارتمان افسر بازنشستهٔ توپخانه بود ودل به خواندن و نوشتن سپرده بود. وی که خود را وامدار لایبنیتس و شلینگ می دانست، می کوشید تا فلسفهٔ شوپنهاوئر را چنان بپرورد که ازشکاف میان آن ومکتب هگل کاسته شود ومدعی آن بود که سیستم خویش را برپایه ای تجربی وعلمی پرورانده است. نامدارترین اثر وی *فلسفهٔ ناآگاهی*[۳۰] است (۱۸۶۹).

فن هارتمان برآنست که حقیقت غایی براستی ناهشیار است، اما آن را نمی توان، چنانکه شوپنهاوئر می اندیشید، خواست کوردانست. به همین دلیل، شوپنهاوئر نیزنتوانست این سخن

---

۲۹. نیچه در روزگار خویش ِ دوستیش با واگنر وی را سخت برآن می‌داشت که اینگونه بیندیشد.

30. *Die Philosophie des Unbewussten*

را به میان نیاورد که خواست هدفی دارد. پس می باید بدانیم که آن اصل یگانهٔ ناهشیار دو صفت همبسته و کاهش ناپذیر دارد که یکی خواست است و دیگری ایده. و یا اینگونه می توان گفت که آن اصل یگانهٔ ناهشیار دو کارکردِ هماهنگ دارد. در مقام خواست پاسخگوی هستی جهان است و در مقام ایده پاسخگوی چیستی آن.

بدینسان فن هارتمان مدّعی برپاداشتن همنهادی میان شوپنهاوئر و هگل است، [زیرا] خواستِ شوپنهاوئر هرگز نمی تواند جهانی با فرایند غایتمند پدیدآورد و ایدهٔ هگل نیز هرگز نمی تواند خود را در جهانی هستیمند عینیت بخشد. بدینسان، حقیقت غایی می باید یگانگی خواست و ایده باشد، اما این بدان معنا نیست که حقیقت غایی می باید هشیار باشد. بعکس، می باید به شلینگ روی آوریم و تصور [وجود] یك ایدهٔ ناهشیار در پس طبیعت را از او بگیریم. جهان تنها یك وجه ندارد. خواست، چنانکه شوپنهاوئر آموزاند، خود را در درد و رنج و شر نمایان می کند. اما ایدهٔ ناهشیار، چنانکه شلینگ در فلسفهٔ طبیعت خود گفته است، خود را در نهایت داشتن، غایتمندی، تکامل خردپذیر و پیشرفت به سوی آگاهی نمایان می کند.

فن هارتمان تنها به آشتی دادن شوپنهاوئر، هگل و شلینگ خرسند نیست بلکه درپی درآمیختن بدبینی شوپنهاوئر با خوشبینی لایبنیتس نیز هست. نمود مطلق ناهشیار در مقام خواست زمینهٔ بدبینی را فراهم می کند و در مقام ایده زمینهٔ خوشبینی را. اما مطلقِ ناهشیار همچنان یکی است. پس خوشبینی و بدبینی را باید با هم آشتی داد و برای این کار می باید در تحلیلی که شوپنهاوئر از خوشی و لذّت می کند و آن را «منفی» می شمارد، اصلاحی کرد. برای مثال، لذتهای ژرف اندیشی هنری و کار و کوشش عقلی بی گمان مثبت است.

و اما، از آنجا که به نظر فن هارتمان غایت فرایند کیهانی آنست که از راه پرورش آگاهی ایده را از بندگی خواست برهاند، می باید چشم داشته باشیم که سخن آخر را خوشبینی بگوید. اما، فن هارتمان اگرچه براستی برآنست که پرورش عقل راه لذتهای عالیتر، بویژه لذتهای ژرف اندیشی هنری را، هموار می کند، اما در عین حال برآنست که هرچه عقل بیشتر پرورش یابد رنجها نیز فزونی می گیرند. به این دلیل مردمان ابتدایی وطبقات نافرهیخته خوشتر از مردمان تمدن دار و طبقات فرهیخته تراند.

بنابراین، این گمان که پیشرفت تمدن و پرورش عقل مایهٔ فزونی شادکامی می شود، پنداری بیش نیست. کافران پیش از مسیحیت گمان می کردند که در این جهان می توان به شادکامی رسید و این پندار بود. مسیحیان نیز همین را خواستند و در آسمان جُستند و این نیز پندار بود. آنانی نیز که امروزه درپی آنند در چالهٔ پنداری دیگر می افتند و گمان می کنند که با پیشرفت بیکران می توان به بهشت زمینی رسید و دو حقیقت را نمی بینند؛ یکی اینکه، افزایش فرهنگ و پرورش ذهن بر گنجایش رنج می افزاید؛ دوم آنکه، پیشرفت تمدن مادّی و بهزیستی با فراموش کردن ارزشهای معنوی و تبهکَنیِ نبوغ همراه است.

این پندارها سرانجام آفریدهٔ آن اصل ناهشیاری است که با برانگیختنِ نژاد انسانی به اینکه خودرا اینگونه پایدار گرداند، مکر خویش را نشان می دهد. اما فن هارتمان چشم به روزگاری دارد که نژاد بشر در درك واقعیت امور به چنان پایه ای از آگاهی برسد که یك خودکشی کیهانی دست دهد. [به نظر وی] شوپنهاوئر برخطا بود که پیشنهاد می کرد فرد می تواند با انکار خود وزهد به فنا برسد. آنچه بدان نیاز داریم بالاترین پایهٔ پرورش آگاهی است تا سرانجام بشریت به حماقتِ خواستن پی برد و دست به خودکشی زند و با نابود کردن خویش فرایند جهان را به پایان رساند. فن هارتمان امیدوار است که در آن زمان خواهندگیِ مطلقِ ناهشیار، که مسئول هستی جهان است، به بشریت واگذار شده یا در آن عینیت یافته باشد تا آنکه خودکشی بشریت به کار جهان پایان دهد.

بسیاری از مردم این نظریهٔ حیرت آور را بدبینی خواهند نامید، اما فن هارتمان چنین نمی اندیشد. شرط خودکشی کیهانی بالاترین درجهٔ کمال آگاهی است و چیرگی عقـل بر خواهندگی. اما این درست همان پایانی است که مطلق در مقام ایده، در مقام روح، در پی آنست. بنابراین، می توان گفت که جهان از راه خودکشی کیهانی و نابود کردن خود رهایی خواهد یافت. و جهانی که به رهایش رسیده باشد بهترینِ جهان ممکن است.

من در مورد فلسفهٔ فن هارتمان تنها دو نکته می خواهم گفت. یکی آنکه، هر کسی که آن اندازه پُر بنویسد که فن هارتمان نوشت، بنیاد نوشته هایش بر هر چه باشد، در خلال آنها مشتی گفته های درست و بجا نیز ناگزیر یافت می شود. دوم آنکه، اگر نوع بشر خود را نابود کند، که امروز امکان مادّی آن فراهم است، این کار بیشتر از جنون او سر خواهد زد تا از خردش یا، به زبان فن هارتمان، از چیرگی خواست بر او نه از چیرگی ایده.

فصل ۱۵

دگردیسی ایده باوری
(۱)

۱. چند نکتهٔ آغازین

هنگام بررسی نفوذ هگل، یادآور شدیم که پس از مرگ فیلسوف [در میان پیروانش] یك جناح راست و یك جناح چپ پدید آمد و به اختلاف آنها بر سر تفسیر ایدهٔ خدا در فلسفهٔ هگل و رابطهٔ سیستم او با مسیحیت اشاره ای کردیم. اکنون می توانیم به برخی از نمایندگان تندروتر جناح چپ بپردازیم که سروکار ایشان چندان با تفسیر هگل نبود که با کاربردِ برخی از ایده های او برای آنکه ایده باوری متافیزیکی را به چیزی یکسره دیگر بدل کنند.

این اندیشه گران را معمولا به نام هگلیان جوان می شناسند ومراد از این اصطلاح در واقع می باید نسل جوانتری باشد از کسانی که زیر نفوذ هگل قرار گرفتند، خواه از جناح چپ بودند یا راست یا میانه، اما در عمل این نام برای نمایندگان تندرو جناح چپ، همچون فویرباخ، به یادگار ماند. اینان را از یك دیدگاه می توان ضدهگلی نامید، زیرا نمایندگانِ سیر اندیشه ای هستند که در مادّه باوری دیالکتیکی به اوج رسید، حال آنکه یکی از باورهای بنیادی هگل آنست که **مطلق** را می باید روح دانست. از دیدگاهی دیگر آنان را «ضدهگلی» نامیدن سزاوار نیست، زیرا می کوشیدند تاسیستم هگل را بر روی پایش قراردهند واگرچه صورت فلسفهٔ وی رادگرگون کردند، اما، چنانکه اشاره شد، برخی از ایده های اورا به کار گرفتند. به عبارت دیگر، اینان نمایندهٔ پرورش چپروانهٔ مکتب هگلند، پرورشی که در حکم یك دگردیسی است و میان اندیشهٔ اینان و هگل هم پیوستگی می بینیم هم گسستگی.

۲. فویرباخ و دگردیسی یزدانشناسی به انسانشناسی

لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) در هیدلبرگ یزدانشناسی (الاهیات) پروتستانی آموخت وسپس به برلین رفت و سر درسهای هگل حاضر شد و به مطالعهٔ فلسفه پرداخت. در ۱۸۲۸ در دانشگاه ارلانگن استاد غیررسمی شد، اما چون از پیشرفت در کار دانشگاهی نومید شد، کناره

گرفت و زندگیش را وقف مطالعه و نوشتن کرد. هنگام مرگ در نزدیکی نورمبرگ می‌زیست.

نگاهی به عنوانهای نوشته‌های فویرباخ نشان می‌دهد که او بیش از هر چیز یك یزدانشناس (تئولوگ) است و یا به هر حال به مسائل یزدانشناسی سخت دلبسته است. البته، نخستین آثار وی در قلمرو فلسفه است. برای مثال، در ۱۸۳۳ یك تاریخ فلسفهٔ مدرن از بیکن تا اسپینوزا چاپ کرد؛ و در ۱۸۳۱ شرح و نقدی از فلسفهٔ لایبنیتس؛ در ۱۸۳۸ کتابی دربارهٔ بِل[1]؛ ودر ۱۸۳۹ رساله ای در نقد فلسفهٔ هگل. سپس نوبت به آثار مهم وی می‌رسد، همچون گوهر مسیحیت[2] (۱۸۴۱)، گوهر دین[3] (۱۸۴۵)، درس-*گفتارهایی دربارهٔ گوهر دین*[4] (۱۸۵۱). این عنوانها همراه با عنوانهای دیگری همچون *دربارهٔ فلسفه و مسیحیت*[5] (۱۸۳۹) و *گوهر ایمان به معنای لوتری*[6] (۱۸۴۴) بروشنی نشان می‌دهد که ذهن نویسنده تا چه اندازه با مسائل یزدانشناسی درگیر است.

این برداشت به یك معنا یکسره درست است. فویرباخ خود نیز می‌گفت که مایهٔ اصلی نوشته‌هایش یزدانشناسی و دین است، اما مقصودش از این گفته این نبود که به وجود عینیِ خدا بیرون از اندیشهٔ بشری باوردارد، بلکه مقصودش دراساس روشن کردن معنا و کارکرد حقیقی دین درپرتو زندگانی و اندیشهٔ بشر بطور کلی بود. دین نزد اوپدیده ای ناچیزیا پاره ای خرافهٔ نامیمون نبود که نبودش را به از بودش بداند، چرا که از آن کاری جز واپس افکندنِ سیر کمال انسانی برنیامده است. بعکس، آگاهی دینی نزد فویرباخ مرحله ای جدایی ناپذیر از سیر پرورش آگاهی بشری در کل بوده است. او ایدهٔ خدارا فراافکنشی ازصورت آرمانیِ انسان نزد انسان می‌دانست ودین را مرحله ای گذرا، اما اساسی، از سیر پرورش آگاهی انسانی. بنابراین، می‌توان گفت که فویرباخ انسانشناسی را جانشین یزدانشناسی کرد.

فویرباخ از راه سنجشگری بنیادی سیستم هگل به این جایگاه فکری می‌رسد، یعنی به نشاندن انسانشناسی به جای یزدانشناسی. اما این سنجشگری از درون سیستم هگل صورت می‌گیرد، زیرا فرض براینست که فلسفهٔ هگل عالیترین فرانمودِ فلسفه تا امروز است. هگل «همان فیشته است به میانجیگری شلینگ»، و «فلسفهٔ هگل اوج فلسفهٔ سیستمدار نظری است.» واگرچه در سیستم هگل ایده باوری، ودر واقع علم مابعدالطبیعه در کل، به کاملترین بیان رسیده است، خود سیستم دفاع کردنی نیست ولازم است که سیستم هگل را بر روی پایش قرار دهیم. بویژه از برآهنجشهای[7] مفهومیِ ایده باوری مطلق می‌باید به سوی واقعیت ملموس بازگردیم. فلسفهٔ نظری کوشیده است تا «از برآهنجیده به ملموس و از ایده ای[8] به واقعیت» برسد. اما این خطاست. گذاریا فرارفتن از ایده ای به واقعی تنها در فلسفهٔ عملی یا اخلاقی است که نقشی دارد،

---

1. Bayle 2. *Das Wesen des Christentums* 3. *Das Wesen der Religion*
4. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* 5. *Ueber Philosophie und Christentum*.
6. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* 7. abstractions 8. ideal

یعنی آنجا که مسئلهٔ واقعیت بخشیدن به ایده آلها ازراه عمل درمیان باشد. اما آنجا که پای دانش نظری درمیان باشد می باید از واقعی، یعنی از هستی، آغاز کرد.

هگل البته از هستی آغاز می کند. اما نکته آنست که هستی دراین متن نزد فویر باخ طبیعت است نه ایده یا اندیشه.[۹] «وجود موضوع است و اندیشه محمول.» واقعیت بنیادی طبیعت جای-گاهی[۱۰] است. آگاهی و اندیشه دومین اند وبر آمده از آن. درست است که تنها یك ذهن آگاه می تواند ازوجود طبیعت آگاه باشد، اما آن وجودی که خودرا ازطبیعت بازمی شناسد می داند که او خود بنیادِ طبیعت نیست. بعکس، انسان از آنجا طبیعت را می شناسد که خود را از بنیاد خود، که همان واقعیت محسوس است، بازمی شناسد. «بدینسان، طبیعت بنیادِ انسان است.»

همزبان با اشلایر ماخر می توانیم گفت که احساس اتّکا بنیاد دین است. اما «آنچه انسان بدان اتکا دارد و خودرا بدانِ متکی می یابد در اصل چیزی جز طبیعت نیست.» بدینسان، اگر دین را از دیدگاه تاریخ بنگریم و نه به صورت خداباوری مسیحی، آن عینِ نخستین که دین با آن سر وکار دارد، طبیعت است. دین طبیعی از خداانگاریِ اشیائی همچون درخت و چشمه آغاز می شود تا برسد به ایدهٔ الوهیت در مقام علتِ ماوراءِطبیعیِ[۱۱] اشیاءِ طبیعی. اما بنیاد دین طبیعی در تمامی مراحل احساسِ اتکای انسان به واقعیت محسوس بیرونی است «آن گوهر الاهی که خودرادر طبیعت نمایان می کند چیزی جز همان طبیعت نیست که خود را بر انسان نمایان می کند و تجلّی می بخشد و خود را همچون وجودی خدایی بر گُردهٔ وی سوار می کند.»

انسان تنها با بازشناختن خود از طبیعت است که می تواند آن را عینیّت بخشد و آنگاه به خود بازگردد و به ذات خود بیندیشد. این ذات چیست؟ «عقل است وخواست ودل. نزد انسان کامل هم قدرت اندیشه به این ذات تعلق دارد، هم قدرتِ خواستن، هم قدرت دل.» عقل و خواست و عشق با هم ذات انسان را می سازند. افزون براین، هرگاه هر یك ازاین کمالها را به خودی خود بیندیشیم، آنها را بیکران خواهیم یافت. برای مثال، ما قدرت اندیشه به خودی خودرا محدود به این یا آن عین نمی انگاریم. و چون به بیکرانگیِ این سه کمال بیندیشیم، آنگاه به ایدهٔ خدا خواهیم رسید که دانش بیکران است وخواست (ارادهٔ) بیکران و عشق بیکران. بدینسان، یگانه پرستی، دست کم آنگاه که به خدا صفات اخلاقی نسبت می دهیم، حاصلِ فراافکنشی است که انسان ازذات خود به مرتبهٔ بیکرانگی می کند. «ذات الاهی چیزی جزذات انسانی نیست؛ یا بهتر است بگوییم، همان

---

۹. فویرباخ نیز، مانند شلینگ، برآنست که هگل طبیعت موجود را از ایدهٔ منطقی استنتاج می کند. اگر فرض را براین نگذاریم، این خرده گیری بی جا می شود.

10. spatio - temporal

۱۱. درمتن physical cause آمده است، اما به گمان مترجم می باید در اصل metaphysical cause بوده باشد و این صورت می باید لغزش قلم یا خطای چاپی باشد.

ذات انسان است آنگاه که از محدودیتهای فردی، یعنی از محدودیتهای انسان جسمانیِ واقعی، رها شده و به صورت وجودی مستقل و جدا از انسان عینیت یافته باشد و بزرگ داشته شود.»

فویرباخ در گوهر مسیحیت به ایدهٔ خدا همچون فراافکنشی از خودآگاهی انسانی می پردازد، حال آنکه در گوهر دین، که در آن به دین از نظر تاریخی می نگرد، بر احساس اتکا به طبیعت تکیه می کند که آن را بنیاد دین می داند. اما این هر دو دیدگاه را به هم نزدیك می کند. انسان، که از اتکای خویش به واقعیت بیرونی آگاه است، [تاریخ را] با بزرگداشت نیروهای طبیعی و پدیده های جزئی طبیعی آغاز می کند. اما بدون فراافکنشِ خویش به مفهوم خدایان یا خدای شخص وار دست نمی یابد. در ایزدان پرستی صفتهایی که انسانی را از انسان دیگر جدا می کند، [شخصانی می شود و] به صورت توده ای از خدایانِ انسانگونه درمی آید که هر یك ویژگیهای خود را دارد. در یگانه پرستی خدا آن چیزی است که آدمیان را یگانه می کند، یعنی همان ذات بشری است که به سپهری برین فراافکنده شده و صورت خدایی به خود گرفته است. و یك عامل نیرومند در فرارفتن به سوی صورتی از یگانه پرستی این آگاهی است که طبیعت نه تنها نیازهای جسمانی انسان را برمی آورد که می تواند در خدمت هدفی درآید که انسان آزادانه فراروی خویش می نهد. بدینسان است که گمان می کند طبیعت از برای اوست که وجود دارد و تمامیّتی است نمایندهٔ یك غایت و آفریدهٔ آفریدگاری هوشمند. و اما در کارِ اندیشیدن به آفریدگار انسان ذاتِ خود را فرامی افکند و اگر از ایدهٔ خدا همهٔ آنچه را که برای این فراافکنی ضروری است، از آن بازگیریم، آنچه می ماند جز طبیعت نیست. بنابراین، با آنکه بنیاد دین سرانجام بر احساس اتکای انسان بر طبیعت است، مهمترین عامل در ساخت و پرداخت مفهومِ یك الوهیتِ شخص وارِ بیکرانه آن فراافکنشی است که انسان از ذات خویش می کند.

و اما، این فراافکنش خویش نمایندهٔ بیگانگی انسان از خویش است. «دین عبارتست از جداافتادگیِ انسان از خویش، چرا که خدا را همچون وجودی ضدخویش رویاروی خویش می نهد. خدا نه آن چیزی است که انسان هست، و انسان نه آن چیزی است که خدا هست. خدا هستی بیکرانه است و انسان هستی کرانمند؛ خدا کامل است و انسان ناکامل؛ خدا جاودانه است و انسان گذرا؛ خدا همه توان است و انسان ناتوان؛ خدا مقدس است و انسان گناهکار. خدا و انسان دوکرانگین[۱۲] اند: خدا مطلقاً مثبت است و گوهر همهٔ هستیها، حال آنکه انسان منفی است و گوهر همهٔ نیستیها.» بدینسان انسان، با فراافکندن گوهر خویش به یك سپهر برین و عینیت بخشیدن به آن به نام خدا، خود را به آفریده ای گناهکار و بیچاره و خوارمایه فرومی کاهد.

البته، حال که چنین است دین چیزی است که از آن می باید برگذشت، اما این بدان معنا نیست که دین در زندگانی انسان نقشی اساسی نداشته است. بعکس، عینیت بخشیدن انسان به گوهر

12. extreme

خویش در ایدهٔ خدا مرحله ای است جدایی ناپذیر از پرورش نمایانِ خودآگاهی او. زیرا که وی پیش از آنکه گوهر خویش را بشناسد، نخست می بایست آن را عینیّت بخشد و در عالیترین و کاملترین صورت دین، یعنی در مسیحیت است که این عینیّت یافتگی بدانجا می رسد که برگذشتن از خویش را طلب می کند. انسان موجود اجتماعی است و قدرتِ عشق ورزیدن از ذات او سرچشمه می گیرد. اویك «من» است در رابطه با یك «تو». آگاهی از این واقعیت در دین مسیحی در آموزهٔ سه گانگی (تثلیث) فرانموده می شود. افزون بر این، درآموزهٔ تن یابی[13] «دین مسیحی واژهٔ *انسان* را با واژهٔ *خدا* در زیر نام یگانهٔ *خدا ـ انسان* یکی کرده و بدینسان بشریت را ازاعراضِ ذاتیِ وجود برین کرده است.» آنچه می ماند واژگون کردن این رابطه است والوهیت را یکی ازاعراض ذات انسان شمردن. «فلسفهٔ نوین، بدرستی، این عرض ذاتی (یعنی بشریت) را مقام جوهری بخشیده ومحمول را به جای موضوع نهاده است. فلسفهٔ نوین... همانا حقیقتِ مسیحیت است.»

این گفتهٔ آخرین یادآور دید هگل دربارهٔ رابطهٔ دین مطلق با فلسفهٔ مطلق است. ولی مقصود فویرباخ بی گمان این نیست که «فلسفهٔ نوین» می تواند با مسیحیت دریك ذهن همزیستی داشته باشد. بعکس، فلسفهٔ نوین درست به این دلیل نام مسیحیت برخود نمی نهد که حقیقت مسیحی را ارزش عقلانی می بخشد و با این کار آن را از یزدانشناسی بدر می آورد و به انسانشناسی بدل می کند. روشنگریی که فلسفه از مسیحیّت می کند دیگر مسیحی نیست. همینکه آدمی فهمید که «خدا» نامی است برای گوهر آرمانی او که به سپهر برین فراافکنده شده است، بر از خود بیگانگیِ نهفته در دین چیره می شود و آنگاه راه برای عینیت بخشیدن به این گوهر در کار و کوشش و زندگی اجتماعی آدمی گشوده می شود و انسان ایمان به خود وقدرت و آیندهٔ خود را بازمی یابد.

وانهادن یزدانشناسی وانهادن فلسفهٔ تاریخی هگلی را نیز در بردارد. زیرا «فلسفهٔ هگل واپسین گریزگاه است و واپسین پناهگاهِ عقلیِ یزدانشناسی.» و «آن کس که از فلسفهٔ هگل دست بازنکشیده باشد یزدانشناسی را رها نکرده است. زیرا آن آموزهٔ هگلی که طبیعت و واقعیت را نهشتهٔ ایده می داند، چیزی جز بیانی *عقلی* از آن آموزهٔ یزدانشناسیك نیست که طبیعت را آفریدهٔ خدا می داند....» بااینهمه، برای چیره شدن بر یزدانشناسی می باید مفهوم هگلیِ ازخودبیگانگی را به کلر گیریم. هگل ازبازگشت روح مطلق به خویش ازپیِ ازخودبیگانگیش در طبیعت سخن می گوید. و این به معنای «دگردیسیِ یزدانشناسی به انسانشناسی است وحل شدن آن در این». با اینهمه انسانشناسی فلسفی نیزهمانَ دین است. زیرا حقیقت دین را به عالیترین شکلی که دین به آن رسیده بیان می کند. «آنچه تا دیروزدین بود امروزدین نیست و آنچه امروزبی خدایی شمرده می شود فردا دین به شمار می آید.»

---

13. Incarnation

با نشستن انسانشناسی به جای یزدانشناسی انسان عالیترین هدف خویش می شود، یعنی به غایتی برای خویش بدل می شود. اما این به معنای خودپرستی نیست. زیرا انسان بذات موجودی است اجتماعی: او نه تنها *انسان*[14] که «همبود با انسان»[15] است و عالیترین اصل فلسفه «یگانگی انسان است با انسان»، یگانگیی که می باید در عشق نمایان شود. «عشق قانونِ جهانگیرِ عقل و طبیعت است ـــ و چیزی نیست مگر واقعیت یافتن یگانگی نوع [بشر] در ساحت احساس.»

البته، فویرباخ یادآور این واقعیت هست که هگل بر طبع اجتماعی انسان تکیه می کرد، اما بر آن بود که اندیشهٔ هگل دربارهٔ زمینهٔ یگانگی نوع انسان برخطا بود. در ایده باوری مطلق انسانها به نسبت یگانگیشان با زندگانیِ روحِ کیهانی یگانه انگاشته می شوند، و [در این فلسفه] آن روح را اندیشهٔ خوداندیش می دانند. بنابراین، بالاتر از همه در ساحتِ اندیشهٔ ناب است که به یگانگی انسان دست یافته می شود. اما اینجا نیز [سیستم] هگل را می باید درست روی پایش قرار دارد. بنیاد سرشت ویژهٔ انسان بر ساحت زیستانی (بیولوژیك) است، «بر *واقعیت ناهمگونی* میان من و تو»، یعنی بر گوناگونی جنسی. رابطهٔ مرد و زن نمایانگرِ یگانگی-در- ناهمگونی[16] و ناهمگونی-در- یگانگی است. جداگانگی مرد و زن تنها جداگانگی زیستانی نیست، [بلکه روانی نیز هست] زیرا این جداگانگی سبب شیوه های جداگانهٔ احساس و اندیشه می شود و بدینسان در تمامی شخصیت اثر می گذارد. و، البته، تنها صورت نمودار شدنِ سرشت اجتماعی انسان این نیست. اما فویرباخ می خواهد بر این واقعیت پافشاری کند که سرشت انسانی که «همبود با انسان»[17] است بر آن واقعیت بنیادینی تکیه دارد که واقعیتِ محسوس است نه اندیشهٔ ناب. به عبارت دیگر، گوناگونی جنسی نشان می دهد که فرد انسانی ناکامل است. این واقعیت که «من» به عنوان کامل کنندهٔ خویش «تو» را فرا می خواند در صورت نخستین و پایه ایِ خود در این واقعیت نمایان می شود که مرد به زن نیاز دارد و زن به مرد.

می توان انتظار داشت که فویرباخ با تکیه ای که بر سرشت خاصّ انسان و بر یگانگی نوع و بر عشق می کند، پرورش موضوع جامعهٔ زَبَر-ملی[18] را درپیش گیرد یا شکلی از فدراسیون بین المللی را پیش کشد. اما، در حقیقت، او چندان پیرو هگل است که دولت را نمایندهٔ یگانگی واقعی انسان و فرانمودِ عینیِ آگاهیِ این یگانگی می‌داند. «در دولت است که قدرتهای انسان بخش و گسترده می شوند تا آنکه از راه این بخش شدن ودوباره یگانه شدنشان موجودی بیکران پدید آید؛ [بدینسان] بسی آدمیان و بسی قدرتها یك قدرتند. دولت گوهر همهٔ واقعیات است، دولت تقدیر انسان است.... دولت راستین یعنی انسان نامحدود و بیکران وراستین و کامل و الاهی... یعنی انسان مطلق.»

از این گفته چنین برمی آید که «سیاست می باید دین ما شود»، اگرچه ناسازوارانه[19] باید گفت

14. Mensch 15. Mit-Mensch 16. unity-in-difference 17. Mit - Mensch 18. supranational
19. paradoxically

که بی خدایی شرط چنین دینی است. فویر باخ بر آنست که دین به معنای سنّتی به جای یگانه کردن دولت گرایش به ازهم پاشیدن آن دارد. و اگر ما انسان را به جای خدا و انسانشناسی را به جای یزدانشناسی بنشانیم، دولت برای ما همانا **مطلق** خواهد بود. «انسان گوهرِ بنیادینِ دولت است. و دولت تمامیتِ فعلیت یافته و کمال یافته و نمایانِ سرشت انسانی است.» و اگر که ما همچنان سرشت انسانی را به یك سپهر برین فراافکنیم و به صورت مفهوم خدا درآوریم، حقِ آن را نگزارده ایم.

دولتی که فویر باخ درنظر دارد جمهوری مردم سالار (دموکراتیك) است. وی یادآور می شود که آیین پروتستانی شاه را به جای پاپ می گذارد. «جنبش دین پیرایی[20] آیین کاتولیکی دینی را برانداخت، اما روزگار نو به جای آن آیین کاتولیکی سیاسی را نشاند.» این باصطلاح «روزگار نو»[21] تاکنون یك قرون وسطای پروتستانی بوده است، و تنها با مرگ دینِ پروتستانی است که می توانیم جمهوری مردم سالارانهٔ راستین را همچون یگانگی واقعی انسانها و فرانمودملموسِ گوهر انسانی پدیدآوریم.

ازدیدگاه نظری ناب، فلسفهٔ فویر باخ بی گمان برجسته نیست. برای مثال، کوشش وی برای رهایی ازخداباوری با گزارشی دربارهٔ چگونگی پیدایش ایدهٔ خدا، کوششی سطحی است. اما از دیدگاه تاریخی فلسفهٔ او براستی مهم است. بطورکلی، این فلسفه بخشی ازجنبشی است که از برداشتِ یزدانشناسیك از جهان روی می گرداند تا به برداشتی روی آورد که در آن انسان، که موجودی اجتماعی شناخته می شود، خوددرمیانهٔ صحنه قرارگیرد. نشاندن انسانشناسی به جای یزدانشناسی در اندیشهٔ فویر باخ به رسمیت شناختن آشکار این اصل است. و تاحدودی حق با اوست که فلسفهٔ هگل را خانگاهی درمیانهٔ راه فرایند این دگردیسی می داند. بویژه، فلسفهٔ فویر باخ مرحله ای است از جنبشی که در مادّه باوری دیالکتیکی و نظریهٔ اقتصادی مارکس و انگلس دربارهٔ تاریخ به اوج خودرسید. البته، اندیشهٔ فویر باخ دردایرهٔ ایدهٔ دولت درمقام فرانمودِ برینِ یگانگی اجتماعی ومفهوم انسان سیاسی[22] دورمی زند نه مفهوم انسان اقتصادی[23]. کاری که فویر باخ برای تبدیل ایده باوری به مادّه باوری کرد و تأکیدی که وی بر ضرورت چیرگی بر از خودبیگانگی انسان، آنگونه که در دین نمایان می شود، داشت زمینه را برای اندیشهٔ مارکس و انگلس هموار کرد. مارکس اگرچه سخت بر فویر باخ خُرده گرفت، اما بی گمان وامدار او بود.

۳. سنجشگری روگه از نگرهٔ هگلی به تاریخ

درگیری فویر باخ با موضوع دین و تکیه ای که هگلیان چپ به جای مسائل منطق ومابعدالطبیعه و دین بر مسائل اجتماعی و سیاسی کردند چه بسا در اندیشهٔ آرنولد روگه[24] (۱۸۰۲ـ۱۸۸۰)

20. Reformation, 21. modern era 22. political man 23. economic man 24. Ruge

نمایانتر شده باشد. دو اثر نخستینِ روگه در بارهٔ علم استتیك در روزگاری نوشته شد که وی هنوز یك هگلیِ راستکیش بود، اما سپس به مسائل سیاسی و تاریخی بیشتر دلبسته شد و در سال ۱۸۳۸ *سالنامه‌های هاله‌ایِ علم و هنر آلمانی*[۲۵] را بنیاد کرد که از جمله همکاران وی در آن داوید اشتراوس[۲۶]، فویرباخ، و برونو باوئر[۲۷] (۱۸۰۹ـ۱۸۸۲) بودند. نام آن سالنامه در سال ۱۸۴۱ به *سالنامه‌های آلمانیِ علم‌وهنر* تبدیل شد و از این زمان مارکس همکاری خود را با آن آغاز کرد. اما در اوایل ۱۸۴۳ این گاهنامه[۲۸] که زبان آن تندروانه‌تر می‌شد، دشمنی دولت پروس را برانگیخت و توقیف شد. پس از آن روگه به پاریس رفت و *سالنامه‌های آلمانی ـ فرانسوی*[۲۹] را بنیاد کرد، اما گسیختن روگه و مارکس از یکدیگر و پراکنده شدن نویسندگان دیگر بزودی زندگانی این نشریهٔ تازه را به سر آورد و روگه به زوریخ رفت. سپس در ۱۸۴۷ به آلمان بازگشت، اما با شکست انقلاب ۱۸۴۸ راهی انگلستان شد و در واپسین سالهای زندگی هوادار امپراتوریِ نوین آلمان شد و در برایتون[۳۰] درگذشت.

روگه با هگل همرای بود که تاریخ حرکت پیش رونده ای است به سوی تحقق آزادی وآزادی در دولت فراچنگ می‌آید که آفریدهٔ خواست همگانیِ عقلی است و، بنابراین، بر هگل هزارآفرینِ می گفت که مفهوم «خواست همگانی»[۳۱] روسو را به کار گرفته و بنای دولت را بر آن خواستِ کلّی[۳۲] نهاده است که خود را در خواستهای فردی و از راه آنها تحقق می بخشد. در عین حال بر هگل از این جهت خرده می گرفت که برداشتی از تاریخ را پیش کشیده است که درِ آن به روی آینده بسته است، بدین معنا که هیچ جایی برای تازگی بازنمی گذارد. به نظر روگه، در سیستم هگلی رخدادها و نهادهای تاریخی همچون نمونه‌ها یا نمودگارهای یك طرح دیالکتیکی تصویر شده اند که خود را بنا به جبر منطقی بسط می دهند. هگل نتوانست خصلت بی همتایی و تکرارناپذیری رخدادها، نهادها، و دوره های تاریخ را دریابد. و استنتاج او از ساخت پادشاهی پروس نشانه‌ای از فروبستگیِ اندیشهٔ وی بود، یعنی، ناگشودگی آن به روی آینده و پیشرفت و تازگی.

گرفتاری بزرگ هگل، به نظر روگه، آن بود که او طرح تاریخ را از درون سیستم فلسفیش برمی کشید، اما نمی باید نخست طرحی عقلی افکند و سپس طرح تاریخ را از آن بیرون کشید. واگر چنین کنیم کارمان ناگزیر به توجیه وضع کنونی می کشد. اما وظیفهٔ ما نه این، بلکه عقلانی

---

۲۵. *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [روگه مدتی در دانشگاه شهر هاله Halle، که اکنون در آلمان شرقی قرار دارد، استاد بود و نامگذاری این نشریه به نسبت دادن آن به این شهر ودانشگاه آن است.ــم.]

26. Strauss 27. Bruno Bauer 28. periodical

29. *Deutsch-französische Jahrbücher* 30. Brighton

31. volonté générale 32. universal will

کردن تاریخ است، یعنی، برای مثال، پدیدآوردن نهادهای نوی که از آنها که تاکنون بوده اند عقلانی تر باشند. به عبارت دیگر، به جای نگرهٔ هگلی نسبت به تاریخ و زندگانی اجتماعی و سیاسی که تئوری و اندیشهٔ نظری بر آن فرمانرواست می باید نگرهٔ عملی و انقلابی را بنشانیم.

این بدان معنا نیست که می باید از ایدهٔ جنبشِ غایتمندانه[۳۳] در تاریخ دست برداریم، بلکه بدان معنا است که فیلسوف می باید بکوشد تا جنبش و خواسته های «روح زمانه»[۳۴] را بازشناسد و نهادهای کنونی را در پرتو این خواسته ها بازسنجد. دوران کار فلسفی هگل پس از انقلاب فرانسه بود، اما او کمتر چیزی از جنبش واقعی «روح زمانه» فهمید، و از جمله نفهمید که به آزادی، که اینهمه از آن دم می زد، نمی توان رسید مگر آنکه در نهادهایی که او بدانها مشروعیت می بخشید دگرگونیهای ژرف پدید آید.

در اندیشهٔ روگه کوششی برای درآمیختن ایمان به جنبش غایتمندانه در تاریخ با نگرهٔ عملی و انقلابی می توانیم دید و سنجشگری او از هگل خوشایند خاطر مارکس بود. خاطر آن ایده باور بزرگ [یعنی هگل] بیش از هر چیز با فهم تاریخ، با دیدن [وجود] عقلانی در [وجود] واقعی، مشغول بود، اما آنچه روگه و مارکس را به خود مشغول می داشت ساختن تاریخ بود و فهم جهان به قصد دگرگون کردن آن. اما روگه به دنبال مارکس از پی کمونیسم نرفت. به نظر او، دیدگاه مارکس نسبت به انسان بسیار یکسویه بود و او در برابر آن نظریه ای را می نهاد که آن را انسان باوریِ فراگیر[۳۵] می نامید، که بنابر آن نه تنها به نیازهای مادّی انسان که به نیازهای معنوی او نیز می باید پرداخت. باری، گسست میان این دو مرد تنها بر سر کشاکشهای ایدئولوژیك نبود.

۴. اشتیرنر و فلسفهٔ «من»

یك ضربهٔ دیگر بر پیکر جنبش فکری در جناح چپ فلسفهٔ هگل از جانب فیلسوفی فرود آمد که اندکی غیرعادی و نامش ماکس اشتیرنر[۳۶] (۱۸۰۶ـ۱۸۵۶) بود. اشتیرنر در اصل یوهان کاسپار اشمیت نام داشت. وی پس از آنکه مدتی در درس ـ گفتارهای اشلایرماخر و هگل در برلین حاضر شد، چندسالی آموزگاری پیشه کرد وسپس به مطالعهٔ شخصی پرداخت. نامدارترین اثر وی *فرد ودارایی او*[۳۷] (۱۸۴۵) است.

اشتیرنر در سرآغاز این کتاب گفتهٔ فویرباخ را می آورد که «انسان همانا وجودِ برینِ انسان است» و نیز گفتهٔ برونو باوئر را که «انسان بتازگی کشف شده است.» و خوانندگانش را فرامی خواند تا در این وجود برین و کشف تازه باریکتر بنگرند. وچون بنگرند چه خواهند یافت؟ همان چیزی که او خودیافت، یعنی «من»، اما نه آن من مطلق فلسفهٔ فیشته، بلکه نفْس فردیِ

33. teleological 34. Zeitgeist 35. integral humanism 36. Stirner

37. *Der Einzige und sein Eigentum*

ملموس یا انسان گوشت و خون‌دار. و این «من» فردی واقعیت یگانه‌ای است که از آغاز درپیِ نگاهداشت خویش است و بنابراین اثبات ذات خویش. زیرا می باید خود را در برابر موجودات دیگری بپاید که، بالفعل یا بالقوه، هستی او را در مقام یك «من» تهدید می کنند. به عبارت دیگر، سر و کار «من» با خویش است.

آنچه بیشترِ فیلسوفان از آن می گذرند و نادیده اش می گیرند، درست همین من فردیِ یکتا است. در فلسفهٔ هگل، خودِ فردی درپای اندیشه یا روح مطلق قربانی می شود و [درآن فلسفه] ناسازوارانه چنین انگاشته می شود که انسان به همان نسبتی که به صورت دمی از زندگانیِ روحِ جهانگیر درمی آید، ذات یا گوهر حقیقی خویش را تحقق می بخشد. فلسفهٔ فویرباخ نیز همین رنگ را دارد. بی گمان، حق با فویرباخ است که خواستار آن بود که انسان براز خودبیگانگی خویش، که در نگرهٔ دینی نهفته است، چیره شود و خود را بازیابد. زیرا در یهودیّت و مسیحیت آزادی، یعنی همان گوهر انسانی، بیرون از انسان درمفهوم خدا فراافکنده شده است و انسان بنده گشته است و به انکار نفس و فرمانبری فراخوانده شده است. اگرچه در جدالی که فویرباخ با ازخودبیگانگی دینی و تجریدگریهای فلسفهٔ هگل می کند، حق با اوست، اما وی در فهم اهمیت فرد یگانه درمی ماند و به جای آن انسانیت تجریدی یا انسان مطلق را عرضه می کند و رسیدن به کمالِ خویشتنی[۳۸] را در دولت و از راه آن می‌داند. همینگونه، در سوسیالیسمِ انسان‌باورانه انسانیّت جانشین خدای مسیحی و مطلق هگلی می شود، اما فرد همچنان در محراب یك وجود تجریدی قربانی می شود. سرانجام، بر هگلیان چپ می توان همان خرده هایی را گرفت که آنان خود بر هگل می گیرند.

اشتیرنر به جای وجودهای تجزیدی همچون روح مطلق، انسانیت، و گوهر کلّی انسان، فرد یگانهٔ آزاد را به تخت می نشاند. به نظرِ او آزادی در دارندگی تحقق می یابد و من در مقام این فرد یگانه است که می توانم هر آنچه را که از آنِ خویش توانم کرد، دارا شوم. البته، این بدان معنا نیست که من می باید همه چیز را از آنِ خود کنم. اما جز ناتوانی من برای این کار یا تصمیم آزادانهٔ من برای چشم پوشیدن از آن دلیلی دیگر برای نکردن چنین کاری وجود ندارد. من از درونِ «نیستیِ آفریننده» بدرمی آیم و بدان بازمی شوم و تا زمانی که هستم دلبستگی من جز به خویشتن نیست و کوشش من می باید براین باشد که فردیّت یگانهٔ خویش را فرانمایم بی آنکه رخصت دهم هیچ قدرت باصطلاح بالاتری مانند خدا یا دولت یا هیچ وجود برآهنجیده ای همچون انسانیت یا قانونِ جهانروای اخلاقی مرا بندهٔ خویش کند یا راه را برمن ببندد. بندگی دربرابر چنین موجودات افسانه ای حسّ یکتایی[۳۹] را در من کم توان می کند.

فلسفهٔ «من باوریِ»[۴۰] اشتیرنر تا آنجا که نمایندهٔ اعتراض فرد انسانی به پرستش جمع[۴۱] یا

38. selfhood 39. uniqueness 40. egoism 41. collectivity

يك وجود برآهنجيده (تجريدی) است، از جنبه هایی دل انگیز است و کسانی نیز چه بسا آن را خویشاوند معنوی اگزیستانسیالیسم بدانند و این سخنی بی پایه نیست. البته تأکید بر موضوع دارایی را از ویژگیهای اگزیستانسیالیسم نمی توان شمرد، اما تکیه بر فرد آزادِ یکتا بی گمان از ویژگیهای آنست.[۴۲] یادی که اینجا از فلسفهٔ اشتیرنر کردیم نه از آنروست که این فلسفه پیشتاز اندیشه های بعدی که مرحله ای در جنبش شورش بر ضد ایده باوری متافیزیکی بود. و شاید بتوان گفت که این فلسفه نمایندهٔ برِ وزِواکنش نام انگارانه[۴۳] است، یعنی فلسفه ای که تأکید بی اندازه بر کلّیت همواره سبب دوباره به میدان آمدنِ آن می شود. البته، این اندیشه [یعنی انکار کلیات و نام‌انگاری آنها] گزافکارانه است و درآن پافشاریِ درست بر یکتایی نفس فردی با يك «من باوریِ» شگفت درهم آمیخته است. باری، اعتراض بر زیاده روی در يك جهت خود چه بسا سبب زیاده روی در جهت دیگر می شود.

و اما، گذشته ازآنکه اشتیرنر فیلسوف چندان بزرگی نبود، اندیشه اش با «روح زمانه» هماهنگ نبود وشگفت نیست اگر که مارکس در اندیشهٔ او فرانمودِ فردِ تنها افتادهٔ بیگانه گشته ای را دریك جامعهٔ نفرین شدهٔ بورژوا می دید. مارکس و انگلس در فلسفهٔ خویش درست همان چیزهایی را گنجاندند که اشتیرنر آنهمه از آنها بیزار بود. آنان طبقهٔ اقتصادی را جانشین دولت ملّی هگل کردند وجنگ طبقه ای را جانشین دیالکتیك دولت، و انسانیت را جانشین روح مطلق. اما حقیقت آنست که فلسفهٔ ایشان، خوب یا بد، می بایست اهمیت تاریخی فراوان یابد، حال آنکه ازماکس اشتیرنر تنها به عنوان فیلسوف ناجوری یاد شود که فلسفه اش اهمیت چندانی ندارد، جزآنکه آن را دمی از آن اعتراضی بدانند که فرد آزاد همیشه بر ضدّ کلّیتِ اوبارندهٔ آزمند می کند.

۴۲. اشارهٔ مبهم اشتیرنر به «نیستیِ آفریننده» برخی از جنبه های اندیشهٔ هیدگر Heidegger را به خاطر می آورد.
43. nominalistic

فصل ۱۶

دگردیسی ایده باوری
(۲)

۱. نکته هایی در سرآغاز

تاریخگزار فلسفه در برخورد با اندیشهٔ مارکس و انگلس خود را در وضع دشواری می یابد. زیرا از سویی نفوذ و اهمیت کنونی فلسفهٔ ایشان چنان آشکار است که سزاوار نیست از آن تنها در حاشیهٔ بحث گسترش فلسفهٔ هگلی جناح چپ یاد شود ــ و این کاری است که چه بسا می کنند. در واقع، سزاوارتر آنست که با آن همچون یکی از بینشهای بزرگ مُدرن دربارهٔ زندگی و تاریخ بشر روبرو شویم. از سوی دیگر خطاست اگر بگذاریم که اهمیت بی چون و چرای کمونیسم در جهان نوین چشمان ما را چنان خیره کند که ایدئولوژی بنیادی آن را از جایگاه تاریخیش در اندیشهٔ سدهٔ نوزدهم جدا کنیم. مارکسیسم براستی فلسفه ای است زنده، بدین معنا که الهام بخش و انگیزاننده و مایهٔ پیوند نیرویی است که، خوب یا بد، در جهان نوین نفوذ گسترده ای دارد. امروزه انبوه بزرگی از مردم، بی گمان با درجات گوناگونی از ایمان، پیرو آنند. در عین حال از این نکته نیز چشم نباید پوشید که دوام زندگی آن به عنوان یك سیستمِ کمابیش یکپارچه بیش از هر چیز از برکت پیوند آن با عاملی بیرون از فلسفه است، یعنی یك جنبش نیرومند اجتماعی-سیاسی که هیچکس منکر اهمیت کنونی آن نیست. البته، حق آنست که این پیوند تصادفی نیست. یعنی، کمونیسم بیرون از فرایندِ زایش و پرورش خویش دستگاهی از ایده ها را برنگزیده است. اما نکته آنست که این حزب کمونیست است که با تبدیل مارکسیسم به یك ایمان نگذاشته است که این فلسفه نیز به سرنوشت دیگر فلسفه های سدهٔ نوزدهم دچار شود. و تاریخگزار فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم حق دارد اگر که بیش از هر چیز بر اندیشهٔ مارکس و انگلس در زمینهٔ تاریخی آن تکیه کند و چشم بر اهمیت کنونی آن به عنوان اصول ایمانی یك حزب ببندد، هر قدر هم که این حزب نیرومند باشد.

بنابراین، من برآنم که چشم به برخی از جنبه های اندیشهٔ خود مارکس و انگلس بدوزم و، جز برخی اشارات کوتاه، یادی از پرورش بعدی فلسفهٔ ایشان و همچنین تأثیر آن در جهان نوین از راه حزب کمونیست نکنم. هنگامی که مسئلهٔ گزارشی از فلسفهٔ آلمان در سدهٔ نوزدهم درمیان باشد، که

ناگزیر این گزارش تاحدودی شلوغ خواهد بود، براستی نیازی به دفاع از این محدودیت نیست. اما اهمیت کمونیسم در روزگار ما چه بسا خواننده را به این اندیشه بکشاند که جا داشت بحثی گسترده تر از این می شد وحتا این جلد از کتاب در فلسفهٔ مارکس به اوج می رسید. ولی باید یادآور شد که اگر مارکسیسم را چکاد و برخوردگاهِ تمامی اندیشهٔ فلسفی آلمان درسدهٔ نوزدهم بینگاریم، ناگزیر در زیر نفوذ شگرف وضع سیاسی جهان امروز تصویر تاریخی نادرستی از آن به دست داده ایم.

۲. زندگانی مارکس و انگلس و پرورش اندیشهٔ آنان

کارل مارکس (۱۸۱۸ ـ ۱۸۸۳) اصل یهودی داشت. پدرش یك یهودی آزاداندیش بود که در ۱۸۱۶ به آیین پروتستان گروید و مارکس نیز خود در ۱۸۲۴ تعمید یافت. اما ایمان پدر چندان استوار نبود، زیرا با سنتهای ایده باوری کانتی و آزادیخواهی سیاسی بار آمده بود. مارکس پس از گذراندن مدرسه در تریر[1] به دانشگاههای بُن و برلین رفت و در برلین با «هگلیهای جوان» که عضوِ، باصطلاح، «باشگاه دکترها» بودند، بویژه با برونو باوئر، دوست شد. اما بزودی از اینکه هگلیهای جناح چپ جز نظریه پردازی کاری نمی کردند از ایشان ناخشنود شد و هنگامی که در ۱۸۴۲ در کلن در سلك ویراستاران روزنامهٔ نو بنیاد *راینیشه تسایتونگ*[2] درآمد و بزودی به سردبیری آن رسید، این ناخشنودی فزونی گرفت. زیرا این کار سبب شد که وی با مسائل سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی برخورد نزدیکتری داشته باشد و، بنابراین، بر آن شد که نظر (تئوری) اگر که بخواهد اثر داشته باشد می باید راه به کوشش عملی و به عمل بگشاید. این گفته چه بسا بدیهی وحتا سخنی بیهوده به نظر آید. اما نکته آنست که مارکس پیش از آن ازاین برداشت هگلی رویگردان شده بود که کار فیلسوف جز فهم جهان نیست و می باید به ساخت و پرداختی که **ایده** یا **عقل** [در جهان] می کند توکّل داشته باشیم. انتقاد از ایده های سنتی و نهادهای کنونی راه به جایی نمی برد مگر آنکه به میدان عمل سیاسی و اجتماعی کشانده شود. در واقع، اگر دین به معنای ازخودبیگانگی انسان باشد، فلسفهٔ آلمان نیز به جای خود جز این نیست. زیرا فلسفه ای است که انسان را از واقعیت می بُرد و او را در فرایندی که درگیر آنست به یك تماشاگر محض بدل می کند.

در عین حال باریك اندیشی مارکس دربارهٔ وضع واقعی سبب شد که نگره ای انتقادی نسبت به نظریهٔ هگل دربارهٔ دولت درپیش بگیرد. و گویا در همین سالهای ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۳ است که او انتقادی بر برداشت هگل از دولت نوشت و نام *سنجش حقوق اساسی هگل*[3] بر آن نهاد. به نظر هگل، روح عینی در دولت است که والاترین فرانمود خود را می یابد و خانواده و جامعهٔ مدنی دمهایی یا مرحله هایی از پرورش دیالکتیکی ایدهٔ دولت اند. دولت، در مقام فرانمودِ کامل ایده به

1. Trier 2. *Rheinische Zeitung* 3. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*

صورت روح عینی، نزد هگل آن «موضوع»[4]ی است که خانواده و جامعهٔ مدنی «محمول‌ها»ی آنند. اما این واژگون کردن مطلب است. آنچه «موضوع» است خانواده و جامعهٔ مدنی است نه دولت. اینها واقعیات بنیادی در جامعهٔ انسانی اند. دولت هگلی یك کلیتِ برآهنجیده (تجریدی) است، یعنی یك نهاد اداری و حکومتی که جدا از مردم و رویاروی آنها می ایستد. در واقع، میان خواسته‌های شخصی و عمومی تضادی هست. مارکس نظریهٔ فویرباخ دربارهٔ دین را ــ یعنی اینکه دین مایهٔ ازخودبیگانگی انسان است ــ به عرصهٔ سیاست می کشاند و چنین استدلال می کند که در دولت، آنچنانکه هگل به آن می اندیشد، انسان ازسرشت راستین خود بیگانه می شود. زیرا نظریهٔ هگل زندگانی حقیقی انسان را زندگانی در دولت می داند، حال آنکه، در واقع، دولت رویاروی افراد انسانی و خواسته‌های آنان قرار می گیرد و این تضاد یا شکاف میان خواسته‌های شخصی و عمومی (دولتی)[5] تا زمانی ادامه خواهد داشت که انسان به انسان اجتماعی بدل شود و دولت سیاسی، که هگل آن را بزرگ می داشت، جای به یك دموکراسی حقیقی بسپارد که در آن اندام (اُرگانیسم) اجتماعی چیزی بیرونی نسبت به انسان و خواسته‌های واقعیش نباشد.

مارکس همچنین به هگل می تازد که وی مالکیت خصوصی را پایهٔ جامعهٔ مدنی می داند و بر آن پافشاری می کند. اما مارکس هنوز به نظریهٔ کمونیستی روشنی نرسیده، بلکه خواهان برانداختن پادشاهی و رواج سوسیال دموکراسی است. ولی در انتقادی که از دولت سیاسی هگل می کند و در برداشتی که از دموکراسی راستین دارد، ایدهٔ جامعهٔ اقتصادیِ بی طبقه نهفته است. همچنین انتقاد مارکس از هگل دلبستگی او به انسان در مقام انسان و انترناسیونالیسم او را در بر دارد.

در اوایل ۱۸۴۳ عمر روزنامهٔ *راینیشه تسایتونگ* به دست مقامات دولتی به سر آمد و مارکس راهی پاریس شد و آنجا در کار ویرایش *سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی* با روگه به همکاری پرداخت. در نخستین و تنها شماره ای از این مجله که منتشر شد دو مقاله چاپ کرد، یکی در انتقاد از *فلسفهٔ حق* هگل، و دیگری بازبینی مقاله‌های برونو باوئر دربارهٔ یهودیّت. مارکس در نخستین مقاله به تحلیل فویرباخ از دین می پردازد که دین را مایهٔ ازخودبیگانگی انسان می داند، و ازچرایی آن پرسش می کند. چرا انسان جهان وهمیِ زَبَرطبیعی را می آفریند و ذات حقیقی خود را بدان فرامی افکند؟ پاسخ آنست که دین بازتاب یا فرانمودی از کژروی در جامعهٔ انسانی است. هنگامی که زندگانی سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی انسان از کمال بخشیدن به ذات راستین او ناتوان است او جهان وهمیِ دین را می آفریند و شادکامی خود را در آن می جوید. آنچنانکه دین تریاکی می شود که انسان به خود می خوراند. و از آنجا که دین نمی گذارد که انسان شادکامی خود را در تنها جایی بجوید که یافت تواند شد، می باید بر استی بر آن تاخت. اما انتقاد از دین بدون سنجشگری سیاسی و اجتماعی چندان ارزشی ندارد، زیرا تاختن بر معلول است و به فراموشی سپردن علت. افزون

4. subject 5. public

بر این، سنجشگری به تنهایی کافی نیست و تنها با فلسفیدن دربارهٔ جامعه نمی توان آن را دگرگون کرد. اندیشه می باید راه به عمل بگشاید، یعنی به انقلاب اجتماعی. زیرا سنجشگری فلسفی طرح کنندهٔ مسائلی است که تنها اینگونه حل تواند شد. به زبان مارکس، از فلسفه می باید برگذشت و این برگذشتن همچنین تحقق یافتنِ[6] فلسفه است. فلسفه می باید ساحت نظر (تئوری) را رها کند و در توده ها رخنه کند. و چون چنین کند دیگر فلسفه نیست بلکه صورت یك انقلاب اجتماعی به خود خواهد گرفت که می باید ازدست ستمدیده ترین طبقه، یعنی پرولتاریا، برآید. پرولتاریا چون آگاهانه و آشکارا مالکیت خصوصی را براندازد خود را آزاد خواهد کرد و همراه خود تمامی جامعه را. زیرا خودپرستی و بیداد اجتماعی با نهاد مالکیت خصوصی همعنانند.

اندیشهٔ مارکس از جهت های خاص و آشکاری زیرنفوذ هگل است. برای مثال، ایدهٔ ازخودبیگانگی وچیره شدن برآن اصلِ هگلی دارد. ودرعین حال همان اندازه آشکار است که او تصوّر تاریخ به عنوان خود-نمایانگریِ مطلق را رد می کند، مطلقی که روح دانسته می شود. برداشت او از تئوری که واقعیت بخشندهٔ خویش ازراه عمل است، براستی یادآور برداشت هگل از ایده است که خود را به صورت ملموس ازهم می گشاید. اما واقعیت بنیادین نزد او طبیعت است نه ایده یا *لوگوس*، همچنانکه نزد فویرباخ بود. مارکس در *دستنویسهای اقتصادی ۱۸۴۴* برفرق میان وضع فکری خود و هگل تأکید می کند.

البته، مارکس سخت ستایشگر هگل است و وی را از آن جهت می ستاید که خصلت دیالکتیکیِ تمامیِ فرایند [واقعیت] را شناخته، ودیده است که انسان ازراه کار و کوشش خویش و ازراه از خودبیگانه گشتن وچیره گشتن بر ازخودبیگانگی خود را کمال یا واقعیت می بخشد. درعین حال، به خاطر برداشت ایده باورانهٔ هگل از انسان در مقام موجودی خودآگاه و اینکه کاروکوشش انسانی را پیش از هرچیز کاروکوشش معنوی اندیشه می شمارد، سخت براو می تازد. هگل، در واقع، به انسان همچون موجودی می نگریست که خود را در بیرون، در نظم عینی، فرامی نماید و سپس در ساحت بالاتری به خودبازمی گردد. اما ایده باوری او [به نظر مارکس] گرایش به آن داشت که با نسبت دادن نظم عینی به آگاهی، آن را نادیده بگیرد. ازینرو، فرایند ازخودبیگانگی و برگذشتن از آن نزد او فرایندی دراندیشه و برای آن بود نه در واقعیت عینی.

اینکه مارکس حق هگل را بدرستی می گزارد یا نه جای گفت وگو است. اما به هرحال، او به جای پیشینگیِ ایده پیشینگی واقعیت محسوس را می گذارد و برآنست که صورت بنیادیِ کارِ انسانی نه اندیشه که کاردستی است که با آن انسان خود را در فراوردهٔ عینی کار خویش ازخویش بیگانه می کند، فراورده ای که درسازمان کنونی جامعه به فراورنده (تولیدگر) تعلق ندارد. براین بیگانگی با فرایند اندیشه، که در آن ایدهٔ مالکیت خصوصی همچون دمی از جنبش دیالکتیکی به سوی

6. Verwirklichung

ایده ای والاتر انگاشته می شود، نمی توان چیره شد، بلکه راه چیرگی بر آن جز انقلابی اجتماعی نیست که مالکیت خصوصی را براندازد و راهبر به کمونیسم باشد. جنبش دیالکتیکی جنبش اندیشه دربارهٔ واقعیت نیست، بلکه همانا جنبش واقعیت است و فرایند تاریخ. ونفیِ نفی (برانداختن مالکیت خصوصی) رخدادمثبتی رادربردارد، یعنی پدیدآمدن وضع تاریخی تازه ای که درآن انسان بر ازخودبیگانگیش نه صرفاً دراندیشه بلکه در واقعیت چیره می شود.

دست کم بخشی ازاندیشهٔ تکیه بریگانگی اندیشه وعمل وچیره شدن برازخودبیگانگی انسان ازراه انقلاب اجتماعی و فرارفتن به سوی کمونیسم را که در مقاله های ۱۸۴۳ و دستنویسهای ۱۸۴۴ نمایان است، می توان حاصل آمیزش فلسفهٔ هگلی چپ با جنبش سوسیالیستی دانست که مارکس در پاریس با آن برخورد کرد. مارکس، ناخرسند از نگرهٔ هگلیهای جوان، که دراساس سنجشگرانه و نظریه پردازانه (تئوریك) بود، در پاریس نگرهٔ بس پویاتری را بنیاد کرد. زیرا، افزون بر مطالعهٔ آثار اقتصاددانان کلاسیك انگلیسی همچون آدام اسمیت و ریکاردو، با سوسیالیستهای آلمانیِ در تبعید و سوسیالیستهای فرانسوی همچون پرودن[7] و لوئی بلان[8] و همچنین با انقلابیان روس همچون باکونین آشنا شد. واگرچه پیش ازآن گرایشی به تأکیدبر نیاز به عمل یافته بود، این برخورد شخصی با جنبش سوسیالیستی اثری ژرف در ذهن وی نهاد. و درعین حال به این نتیجه رسید که اگرچه سوسیالیستها بیش از فیلسوفان آلمانی با واقعیت درتماس هستند، نمی توانندوضع رادرست ارزیابی کنندوبه نیازهای آن پاسخ گویندوبه یك ابزار اندیشه ای نیازمندند که به آنان یگانگی بینش وهدف وروش ببخشد. مارکس اگرچه ازبرگذشتن از فلسفه دم می زد و نظریهٔ خویش از تاریخ را یك سیستم فلسفی نمی دانست، روشن است که اندیشهٔ وی نه تنها به چنین چیزی بدل شد که صورت دگرگون شده ای ازفلسفهٔ هگل است وبسی وامدار آن.

و اما، مهمترین برخورد شخصی مارکس در پاریس دیدار وی با انگلس بود که در ۱۸۴۴ از انگلستان به پاریس آمد. این دو یکدیگر را دو سال پیشتر از آن دیده بودند اما دورهٔ دوستی و همکاریشان از ۱۸۴۴ آغاز می شود.

فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵) فرزند یك صنعتدار[9] ثروتمند بود وازنوجوانی درکارخانهٔ پدر مقامی داشت ودر ۱۸۴۱، هنگامی که در برلین دوران خدمت سربازی را می گذراند، با محفل برونو باوئر آشنا شدوراه اندیشهٔ هگلی را برگزید. اما نوشته های فویرباخ ذهن اورا ازایده باوری به مادّه باوری گرداند. در ۱۸۴۲ به منچستر رفت تا در کارخانهٔ پدر کار کند و آنجا به اندیشه های نخستین سوسیالیستهای انگلیسی دل بست. در منچستر بود که دربارهٔ وضع طبقات کارگر در انگلستان مطالعه کرد، مطالعه ای که در ۱۸۴۵ به نام *وضع طبقات کارگر در انگلستان*[10] در آلمان

---

7. Proudhon   8. Louis Blanc   9. industrialist

10. *Die Lage der arbeitenden Klassen in England*

منتشر شد. همچنین برای *سالنامه‌های آلمانی-فرانسوی* مقالهٔ *اصول سنجشگری اقتصادملی*[11] را نوشت.

حاصل فوری دیدار مارکس و انگلس در پاریس همکاری ایشان در نوشتن *خانوادهٔ مقدس*[12] (۱۸۴۵) بود که ضدایده باوریِ برونو باوئر و یاران وی بود، که گویا گمان می کردند «سنجشگری» وجودِ برینی است که در «خانوادهٔ مقدس» حلول یافته است، یعنی اعضای محفل باوئر. برخلاف ایده باوران که بر اندیشه و آگاهی تکیه می کردند مارکس و انگلس بر آن بودند که مراحل جنگ طبقاتی است که شکل دولت، قانون، دین، و اخلاق را تعیین می کند.

درآغاز ۱۸۴۵ مارکس را از فرانسه بیرون کردند و او روانهٔ بروکسل شد ودرآنجا یازده تز دربارهٔ فویرباخ را نوشت که با این گفتهٔ نامدار پایان می گیرد که اگرچه فیلسوفان کوشیده اند جهان را ازراههای گوناگون بفهمند، اما نیازراستین دگرگون کردن آنست. وهنگامی که انگلس به اوپیوست، در نوشتن *ایدئولوژی آلمانی*[13] با یکدیگر همکاری کردند که تا ۱۹۳۲ چاپ نشده ماند. این کتاب که سنجشگری فلسفهٔ آلمان در آن روزگار است — که نمایندگانش فویرباخ، باوئر و اشتیرنر و سوسیالیستهای آلمانی بودند — از نظر طرح اصولِ برداشت مادّه باورانه از تاریخ اهمیت دارد. و بنا بر آن واقعیت بنیادین تاریخ همانا انسانِ اجتماعی است که در طبیعت دست اندرکار است. این کار و کوشش مادّی یا محسوس اساس زندگانی انسان است و زندگانی است که تعیین کنندهٔ آگاهی است نه بعکس، آنچنانکه ایده باوران گمان می کنند. به عبارت دیگر، عامل اساسی در تاریخ فرایندِ فراوری (تولید) مادّی یا اقتصادی است. و شکلهای گوناگون و پیاپی فراوری است که طبقات اجتماعی، جنگ طبقات، و، نامستقیم، صورتهای زندگی سیاسی و قانون و اخلاقیات را شکل می دهد. بعلاوه، فرایند کلّی تاریخ به نحوی دیالکتیکی روبه سوی انقلاب پرولتاریایی و فرازآمدنِ کمونیسم دارد نه خودشناسی روح یا پندارهای فیلسوفانه ای از این دست.

مارکس در ۱۸۴۷ کتاب *فقر فلسفه*[14] را به فرانسه منتشر کرد که پاسخی بود به *فلسفهٔ فقر*[15] پرودن و درآن به ایدهٔ مقولات ثابت وحقایق ازلی و قوانین طبیعی می تازد، که به نظر وی از ویژگیهای اقتصاد بورژوایی است. برای مثال، پرودن پس از آنکه می پذیرد مالکیت خصوصی دزدی [از کار دیگران] است، نظام سوسیالیستی را پیشبینی می کند که در آن مالکیت چنین خصلتی نداشته باشد و این نشان دهندهٔ آنست که وی نهاد مالکیت خصوصی را ارزشی جاودانه یا طبیعی و مقولهٔ اقتصادی ثابتی می داند. اما چنین ارزشها و مقوله هایی درکار نیست و فلسفه ای نیز درکار نتواند بود که پیش *اندر* ساخته وپرداخته و سپس برای فهم تاریخ وجامعه به کار برده شود.

11. *Umrisse einer Kritik der Nationalökonomie*
12. *Die heilige Familie*
13. *Die deutsche Ideologie*
14. *Misère de la philosophie*
15. *Philosophie de la misère*

آنچه درمیان تواند بود تنها دانشی است سنجشگرانه بر بنیاد تحلیل وضعهای تاریخی مشخّص. به نظر مارکس، دیالکتیك قانونِ اندیشه نیست که درواقعیت فرانموده شده باشد، بلکه درذاتِ فرایند واقعیت جای دارد؛ و آنگاه در اندیشه بازمی تابد که ذهن بدرستی به تحلیل وضعهای ملموس بپردازد.

و اما، مارکس که به ایدهٔ خویش دربارهٔ یگانگی اندیشه و عمل پایبند بود، به انتقاد از کم و کاستیهای ایدئولوگهای آلمانی همچون باوئر و فویرباخ و سوسیالیستهایی همچون پرودن بسنده نکرد، بلکه به «جامعهٔ کمونیستها» پیوست و در ۱۸۴۷ مأموریت یافت که همراه انگلس بیانیه ای کوتاه دربارهٔ اصول و هدفهای آن بنویسد و این بیانیه همان *مانیفست کمونیست* یا *مانیفست حزب کمونیست* است که همه می شناسند و در اوایل ۱۸۴۸ در لندن منتشر شد، یعنی یکچند پیش ازدرگیریِ سلسله انقلابها وقیامهایی که درآن سال دراروپا روی داد. آنگاه که جنب و جوش انقلاب درآلمان آغاز شد، مارکس وانگلس به میهن بازگشتند. اما پس ازشکست انقلاب، مارکس، که به دادرسی کشانده شده و بی گناه شناخته شده بود، به پاریس بازگشت و آنگاه دومین بار در ۱۸۴۹ اوراازفرانسه بیرون کردند. مارکس سپس به لندن رفت و با دریافت یاری مالی از دوستش انگلس بازماندهٔ عمر را درآنجا گذراند.

در ۱۸۵۹ مارکس در برلین *دربابِ سنجشگریِ اقتصاد سیاسی*[16] را به چاپ رساند که همچون *مانیفست* از نظر بیان برداشت مادّه باورانه از تاریخ اهمیت دارد. ودیگر بار، برای یگانه کردنِ عمل ونظر، در ۱۸۶۴ «اتحادیهٔ بین المللی کارگران» را بنا نهاد که به «بین الملل یکم» نامدار شد، اما دشواریهای کار عمر آن را کوتاه کرد. مارکس ویارانش برآن بودند که اگر قرار است پرولتاریا پیروزمندانه رهبری شود، قدرت می باید در دست یك کمیته متمرکز باشد، حال آنکه کسانی همچون باکونینِ سروری ستیز (آنارشیست) ازپذیرش دیکتاتوری کمیتهٔ مرکزی سرباز می زدند. مارکس بزودی خودرا با گروه سوسیالیستهای آلمانی وفرانسوی سرشاخ دید. پس از کنگرهٔ ۱۸۷۲ در لاهه، کمیتهٔ مرکزی به درخواست مارکس به نیویورك برده شد و «بین الملل یکم» چندان دوامی نیافت.

نخستین جلد از کتاب نامدار *سرمایه*[17]، اثر مارکس در ۱۸۶۷ در هامبورگ منتشر شد، ولی نویسنده کار انتشار آن را دنبال نکرد. مارکس در ۱۸۸۳ مُرد ودوّمین وسوّمین جلد آن را انگلس پس ازمرگ وی در ۱۸۸۵ و ۱۸۹۴ منتشر کرد. دستنوشته های بازمانده را کارل کائوتسکی در چندین بخش از ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰ منتشر کرد. دراین کتاب مارکس برآنست که سیستم بورژوایی یا سرمایه داری (کاپیتالیستی) دربردارندهٔ ستیزهٔ طبقاتی است. زیرا ارزشی که یك جامعه تولید می کند همانا، باصطلاح، کارِ بلوریده[18] است. یعنی، ارزش [موجود] درآن نمایندهٔ کار انجام شده

16. *Zur Kritik der politischen Oekonomie* 17. *Das Kapital* 18. crystalized labour

درآنست. اما سرمایه‌دار بخشی از این ارزش را ازآنِ خود می کند و مزدی که به کارگر می پردازد کمتر از ارزش کالای تولید شده است و بدینسان از وی می دزدد یا از او بهره کشی می کند و این بهره کشی همچنان دنباله دارد مگر اینکه سرمایه‌داری بر افتد. البته اشارهٔ مارکس به زشتکاریهای سیستم اقتصادی روزگار خویش است، مانند پایین نگاهداشتن دستمزدها تا جای ممکن. اما معنای بهره کشی تنها این نیست، زیرا اگر نظریهٔ کار-بنیادیِ ارزش[19] را بپذیریم، نتیجهٔ ناگزیرِ آن اینست که سیستم سرمایه‌داری همیشه بهره کش و فریب دهندهٔ کارگران است و دستمزدهای بالا نیز اثری در این واقعیت ندارد.

انگلس در ۱۸۷۸ مقالاتی را که برضدّ سوسیالیست آلمانی، اویگن دورینگ، نوشته بود در کتابی منتشر کرد که نزد همگان به نام *آنتی-دورینگ*[20] شناخته است. دورینگ در آن روزگار نامی داشت. یك فصل از این کتاب را مارکس نوشته است. انگلس همچنین دست به کار نوشتن کتاب *دیالکتیك طبیعت*[21] شد، اما آنچنان سرگرم بیرون دادن جلد دوم و سوم *سرمایهٔ* مارکس وزنده کردن «بین الملل» بود که نتوانست آن را تمام کند و این کتاب نخستین بار در ۱۹۲۵ درمسکو منتشر شد. انگلس آموزش فلسفی مانند دوستش ندیده بود، اما انگلس بود نه مارکس که مادّه باوری دیالکتیکی را در فلسفهٔ طبیعت به کار برد. اما نتیجه آنچنان نبود که جز نزد کسانی که به نوشته‌های او همچون بخشی از یك کتاب اصول دین می نگرند، به عنوان فیلسوف آبروی چندانی آورده باشد.

از جمله کتابهای دیگر انگلس می باید از *خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*[22] (۱۸۸۴) نام برد که درآن می کوشد اصل بخشبندی طبقاتی واصل دولت را درپیدایش نهاد مالکیت خصوصی بداند. در ۱۸۸۸ سلسله‌ای از مقاله‌های انگلس به صورت کتاب و با نام *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیك آلمان*[23] منتشر شد. انگلس در ۱۸۹۵ از سرطان مرد.

۳. مادّه باوری

اینکه هگل گفته باشد یا نگفته باشد که مفهوم[24] یا ایدهٔ منطقی حقیقتِ زنده‌ای است که خود را درِ طبیعت برون می هلد یا از خود جدا می افکند، جای گفت و گو است. اما هم مارکس و هم انگلس او را اینگونه می فهمیدند، یعنی اینکه *لوگوس* آن حقیقتِ نخستینی است که خود را درضد خود، یعنی طبیعت ناهشیار، فرامی نماید و سپس در مقام روح به خودبازمی گردد و بدینسان ذات یا تعریف

---

19. labour theory of value 20. *Anti-Dühring* 21. *Dialektik der Natur*

22. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*

23. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*

24. der Begriff (Concept)

خود را واقعیت می بخشد. مارکس، ازینرو، در دریباچهٔ چاپ دوم آلمانی کتاب *سرمایه* چنین می گوید که: «نزد هگل، فرایند اندیشه ــ که وی تا بدانجا پیش می رود که آن را در زیر نام ایده به یك ذهنِ[۲۵] مستقل بدل می کند ــ آفرینندهٔ وجود واقعی است و وجود واقعی جز نمود بیرونی آن نیست.» و انگلس در کتاب خود دربارهٔ فویرباخ تأکید می کند که «دیالکتیك نزد هگل خودپرورانیِ مفهوم است. مفهوم مطلق نه تنها از ازل حاضر است ــ و کسی چه می داند کجا؟ ــ بلکه همچنین روح زندهٔ حقیقیِ تمامیِ جهان هستی است.... او خود را از خود جدا می افکند بدین معنا که خود را به طبیعت بدل می کند، و آنجاست که بی هشیاری به خویش و در زیر پوششِ جبر طبیعی فرایند تازه ای از پرورش را می گذراند و سرانجام در انسان به خودآگاهی می رسد.»

مارکس و انگلس در برابر این ایده باوری متافیزیکی نظریهٔ فویرباخ را پذیرفتند که واقعیت نخستین را طبیعت می داند. بدینسان انگلس از اثر رهایی بخشِ *گوهر مسیحیت* نوشتهٔ فویرباخ سخن می گوید که مادّه باوری را بر تخت نشانده است. «طبیعت جدا از تمامی فلسفه وجود دارد. طبیعت آن پایه ای است که ما آدمیان، که خود فراوردهٔ طبیعتیم، بر آن بارآمده ایم. جز طبیعت و آدمیان چیزی در میان نیست؛ و آن موجودات عالیتری که خیالپردازی دینی ما آفریده است جز بازتاب خیالیِ گوهر ما نیست... [با این سخنان] هیجان همه را فرا گرفته بود و ما همگی آن زمان پیروان فویرباخ بودیم. در *خانوادهٔ مقدس* می توان دید که مارکس با چه شوری این برداشت تازه را خوشامد می گوید، و به رغم همهٔ خرده گیریهایش چه اندازه از آن اثر پذیرفته است.»

انگلس در این تکه ازدوباره به تخت نشاندن مادّه باوری سخن می گوید و مارکس و انگلس، البته، هردو مادّه باور بودند. اما البته این بدان معنا نیست که واقعیت ذهن را باورنداشتند و یا فرایندهای اندیشه را بخامی با فرایندهای مادّی یکی می انگاشتند. معنای مادّه باوری برای ایشان نخست این بود که هیچ ذهن یا ایده ای درکار نیست که پیش از طبیعت وجود داشته و خود را درآن فرانموده باشد. این بی گمان به معنای آن نیست که آدمیان ذهن ندارند. انگلس در *دیالکتیك طبیعت* خویش از دگردیسیِ چندی به چونی (کمیّت به کیفیّت)، وبعکس، سخن می گوید و آن را آن قانونی می داند که دگرگونیهای طبیعت برحسب آن صورت می گیرد.[۲۶] دگرگونیی از اینگونه هنگامی رخ می دهد که یك دگرگونیِ ناگهانیِ چونایی (کیفیتی) جای سلسله ای ازدگرگونیهای چندایی (کمیّتی) را می گیرد. بدینسان هنگامی که مادّه برحسب الگوی خاصی سازمانِ پیچیده ای یافته است ذهن به عنوان یك عاملِ چونایی (کیفیتی) تازه پدیدارمی شود.

---

25. Subjekt

۲۶. البته هگل در *علم منطق* ازمقولهٔ چونایی به مقولهٔ چندایی می رود، اما هنگامی که به این اصل می پردازد ازگرهگاههایی سخن می گوید که درآنها سلسله ای ازدگرگونیهای چندایی جای به یك دگرگونی ناگهانی ، یك جهشِ چونایی می سپارد. ازپی این همچنان دگرگونیهای چندایی تازه تر می آید تا آنکه به گرهگاه تازه ای برسیم.

بی گمان، مارکس و انگلس مسئلهٔ توانایی ذهن [برای درک مفاهیم] را چندان روشن نکرده اند. مارکس در دیباچهٔ سنجشگری *اقتصاد سیاسی* آن گفتهٔ نامدار را می آورد که «آنچه تعیین کنندهٔ [چگونگی] هستی انسانها است آگاهی آنان نیست، بلکه، بعکس، هستی اجتماعی آنان است که تعیین کنندهٔ آگاهی آنان است.» و انگلس یادآور می شود که «ما یکبار دیگر مفاهیم را در ذهن خود از دیدگاهی مادّه باورانه سنجیدیم و آنها را نقشی از چیزهای واقعی دانستیم به جای آنکه چیزهای واقعی را نقشی از این یا آن مرحلهٔ [پرورش] مفهوم مطلق بدانیم.» و مراد از این گونه نوشته ها پیش کشیدن این نکته است که اندیشهٔ انسانی جز نقشی یا بازتابی از شرایط مادّیِ اقتصادی یا فرایندهای طبیعت نیست. به عبارت دیگر، این نوشته ها از کنش پذیریِ ذهن انسان حکایت دارند. اما پیش از این دیدیم که مارکس در تزهایش بر ضدّ فویرباخ بر این نکته پافشاری می کند که درحالی که فیلسوفان تنها برای فهم جهان کوشیده اند، کار انسان دگرگون کردن آنست. پس جای شگفتی نیست اگر که می بینیم مارکس در جلد یکم *سرمایه* انسان کارگر را با زنبور و عنکبوت می سنجد و خاطر نشان می کند که بدترین بنّا نیز از بهترین زنبور برتر است، چرا که بنّا پیش از دست به کار شدن تصوّری از فراوردهٔ کار خود دارد حال آنکه زنبور ندارد. در کارگرِ انسانی خواست (اراده) است که هدفی را درنظر دارد و خود را برون می هلد. براستی، اگر مارکس و انگلس خواهان دامن زدن به کار و کوشش انقلابی و تحلیل درست وضع و عمل کردن برحسب آنند — که چنین نیز هستند — روشن است که نمی توانند در عین حال بر آن باشند که ذهن جز نوعی آبگیر نیست که برسطح آیینه وار و کنش پذیرِ[27] آن نقش فرایندهای طبیعت و شرایط اقتصادی می افتد. اما هنگامی که آندو خواهان بازنشاندنِ [فلسفهٔ] هگل بر روی پای خود هستند، یعنی نشاندن مادّه باوری به جای ایده باوری، مفاهیم انسانی و فرایندهای اندیشه را جز نقشی از واقعیت خارجی نمی دانند. اما آنگاه که از نیاز به انقلاب اجتماعی و زمینه سازی برای آن سخن می گویند آشکارا به ذهن و ارادهٔ انسانی نقشی کارگر نسبت می دهند. گفته های آنان اگرچه همیشه چندانکه باید همساز نیست، اما مادّه باوری آنان در اساس تصدیق پیشینگیِ مادّه است نه انکار واقعیت ذهن.

۴. مادّه باوری دیالکتیکی

اگرچه مارکس و انگلس مادّه باوری خود را ضربتی بر ایده باوری هگل می دانستند، اما بی گمان خود را از همه جهت مخالف هگل نمی شمردند، زیرا به سبب ایدهٔ فرایندِ دیالکتیکیِ واقعیت خود را وامدار او می دانستند، یعنی آن فرایندی از نفی که نفیِ نفی را به دنبال دارد و این نفیِ نفی یعنی اثبات یك مرتبهٔ بالاتر. بیان دیگری از این مطلب آنست که فرایند یا سیر پرورشی (کمال یابی)[28]

27. passive 28. development

صورتِ تضاد با وضع یا حالت کنونی را به خود می گیرد و این تضاد، تضاد دیگری را به دنبال دارد که تضادّ دوّمی بر گذشتن از تضادّ نخستین است. آن اندازه که سخن از نفی و نفیِ نفی در میان است از نهاد (تز) و برابر نهاد (آنتی تز) و همنهاد (سنتز) در میان نیست، اگرچه نفی دوّمین را می توان به معنایی «همنهاد» دانست البته تا آنجا که نفی دوّمین در فرایند دیالکتیکی فرارفتن به مرحلهٔ عالیتری باشد.

ایدهٔ سیرِ پرورشی (تکاملی) به عنوان فرایند دیالکتیکی در اندیشهٔ مارکس و انگلس جایگاهی اساسی دارد. البته، می توان نظریهٔ پیشینگی مادّه بر ذهن و صورتی از نظریه ای را که «فرگشتِ برآینده»[29] نامیده می شود پذیرفت و مارکسیست هم نبود. اما اگر بخواهیم اصطلاح توصیفی رایج را به کار بریم که مارکس خود هرگز آن را به کار نبرده است، مادّه باوری مارکس و انگلس مادّه باوری دیالکتیکی[30] است.

مارکس و انگلس برای جدا کردن برداشت خود از دیالکتیك از برداشتی که هگل از آن داشت، دردسر فراوان داشتند. به نظر آنان، هگل که دیده بود حرکت اندیشه دیالکتیکانه است، بنیاد را بر این نهاده بود که این فرایند همانا فرایند اندیشهٔ مطلق است، یعنی خودپرورانیِ ایده. بدینسان، به نظر هگل جنبش دیالکتیك در جهان و تاریخ بشری بازتابی یا فرانمودِ پدیدارانه ای از جنبش اندیشه شمرده می شود. اما جنبش دیالکتیکی نزد مارکس و انگلس نخست در واقعیت، یعنی در طبیعت و تاریخ، یافت می شود و جنبش دیالکتیکی اندیشهٔ انسانی چیزی جز بازتاب فرایندِ دیالکتیکی واقعیت نیست. و این باژگون کردن رابطهٔ میان اندیشه و واقعیت نزد آنان بخشی عمده از کارِ نشاندن فلسفهٔ هگل بر روی پای خود است. در عین حال مارکس و انگلس پنهان نمی کردند که ایدهٔ دیالکتیك را از هگل گرفته اند. ازینرو، مادّه باوری خود را در اساس مادّه باوریِ پس-هگلی[31] می دانستند نه بازگشتی ساده به نوعِ مادّه باوری پیش از آن.

و اما، اگرچه مارکس با فویرباخ درمورد پیشینگی مادّه بر ذهن همزبان است، اما هیچ توجهی به طبیعت جدا از انسان ندارد. و گهگاه به نظر می رسد که گویا در نظر وی طبیعت جز برای انسان وجود ندارد. اما این را بدین معنا نباید گرفت که طبیعت جز آنکه عینی (ابژه ای) برای آگاهی باشد هیچ واقعیتی در هستی ندارد. مارکس را ایده باور شمردن سخنی است بیهوده. بلکه مقصود وی آنست که اگرچه انسان خود را با طبیعت در رابطه می داند، اما آنگاه که انسان خود را از طبیعت جدا می کند، از آن پس وجود طبیعت برای انسان است. حیوان فراوردهٔ طبیعت است و ما آن را در رابطه با طبیعت می بینیم. اما حیوان از این رابطه آگاه نیست و این رابطه «برای او» [یعنی نزد آگاهی او] وجود ندارد. پس نمی توان گفت که طبیعت «برای حیوان» وجود دارد. اما با سر برآوردن آگاهی و رابطهٔ ذهن ـ عین است که طبیعت وجود خود برای انسان را آغاز می کند و این از نظر آنچه شَوَند [یا

---

29. emergent evolution   30. dialectical materialism   31. post-Hegelian materialism

سیر تکوینی] انسان می نامیم اهمیت اساسی دارد. برای انسان بودن، انسان می باید خود را عینیّت بخشد و این کار را جز با بازشناختن خویش از طبیعت نمی تواند کرد.

اما انسان رو به سوی طبیعت دارد، بدین معنا که اورا نیازهایی است که تنها اشیائی جز او آنها را بر تواند آورد؛ و طبیعت رو به سوی انسان دارد، بدین معنا که وسیله ای است برای بر آوردن این نیازها. افزون بر این، انسان برای بر آوردن این نیازها می باید بکوشد یا کارکُند. و به یك معنا بر آورده شدنِ خود به خود یك نیاز اساسیِ جسمانی با به کاربردن یك شیءِ باصطلاح حاضر و آماده، کار است. اما این کار اگر تنها یك عمل سادهٔ جسمانی بشمار آید، کاریا کوششِ ویژهٔ انسان نیست. برای مثال، آدمی می تواند خم شود و از یك جوی آب بنوشد و تشنگی را فرونشاند. اما بسیاری از جانوران نیز همین کار را می کنند. کار هنگامی بویژه کار انسانی می شود که انسان یك شیءِ طبیعی را برای بر آوردن نیاز خود دگرگون کند و برای این کار ابزارها و وسایلی به کار برد. به عبارت دیگر، شکل اساسی کار انسانی و رابطهٔ اساسی انسان با طبیعت کار و کوششِ فراورنده (تولیدگرانهٔ) اوست، فراوریِ (تولید) آگاهانهٔ وسایلی است که نیازهای اورا بر می آورد. انسان در اساس «انسان اقتصادی»[32] است، اما مقصود این نیست که جز «انسان اقتصادی» هیچ چیز دیگری نتواند بود.

واما، انسان خود را عینیّت نتواند بخشید و انسان نتواند شد مگر آنکه عینی برای دیگران شود. به عبارت دیگر، انسان یك موجود اجتماعی است: برای آنکه انسان، انسان باشد، رابطه داشتن با همنوعان خویش برای او اساسی است؛ و صورت پایه ایِ جامعه خانواده است. بنابراین، می توان گفت آن واقعیت بنیادینی که مارکس چشم به آن دوخته «انسانِ فراورنده» (تولیدگر) است که از سویی با طبیعت نسبت دارد و از سوی دیگر با انسانهای دیگر. و اگرچه اصطلاحِ «انسان فراورنده» پیشاپیش نسبت داشتن با طبیعت را دربردارد، می توانیم گفت آن واقعیت بنیادینی که مارکس درنظر دارد، انسان فراورنده در جامعه است.

بنابراین، نزد مارکس انسان نه موجودی اندیشنده که موجودی کوشنده است و این کوشش پیش از هرچیز کوشش برای تولید مادّی است. و رابطهٔ میان انسان و طبیعت ایستا نیست بلکه دگرگون می شود. انسان ابزارهای تولید را برای بر آوردن نیازهای خود به کار می برد و با این کار نیازهای تازه ای پدید می آید که خود سبب می شود که ابزارهای تولید کمال یافته تر شوند. افزون بر این، به تناسب هر مرحله از پیشرفت ابزارهایِ تولید برای بر آوردن نیازهای انسانی، میان انسانها روابط اجتماعی خاصی وجود دارد. ومیانکُنشِ پویای ابزارها یا نیروهای تولید با روابط اجتماعی انسانهاست که بنیاد تاریخ را می سازد. مارکس هنگام سخن گفتن از نیازهای پایه ای جسمانی تأکید می کند که «نخستین واقعیت تاریخی فراوریِ ابزارهایی است که به آدمیان

32. economic man

توانایی بر آوردن این نیازها را می دهد.» اما این خود به پدید آمدن نیازهای تازه ای می انجامد و تکامل ابزارهای تولید و دسته های تازه ای از روابط اجتماعی را در پی دارد. از این رو، آن، باصطلاح، نخستین واقعیتِ تاریخی تمامی تاریخ بشر را در بر یا گویی که در نطفه دارد. و این تاریخ برای مارکس، باصطلاح، «کانون» دیالکتیك است. بحث دربارهٔ دیالکتیك تاریخ از نظر مارکس را به بخش بعدی وامی گذاریم و اینجا تنها به این نکته بسنده می کنیم که نظریهٔ تاریخی او مادّه باورانه است، بدین معنا که عامل اساسی در تاریخ برای او کار و کوشش اقتصادی انسان است، یعنی کوشش فراورنده (تولیدگرانه) او برای بر آوردن نیازهای جسمانیش.

پیش از این اشاره ای کردیم که انگلس دامنهٔ دیالکتیك را به طبیعت کشاند و با این کار چیزی را پروراند که می توان آن را فلسفهٔ طبیعت نامید. و بر سر اینکه آیا این گسترش دامنهٔ دیالکتیك با نظرگاه مارکس سازگار است یا نه، کشاکشی بوده است. البته، اگر کسی بر آن باشد که طبیعت در نظر مارکس تنها برای ما وجود دارد و میدانی است پذیرای دگردیسی از راه کار انسانی، و اینکه جنبش دیالکتیکی تنها در تاریخ وجود دارد که حکایت از رابطه ای پویا میان انسان و محیط طبیعیش دارد، گسترش دامنهٔ دیالکتیك به طبیعت در ذات خود نه تنها حرف تازه ای است بلکه برداشت مارکس از دیالکتیك را نیز دگرگون می کند. در کار پیشرفت دانش علمی انسان چه بسا جنبشی دیالکتیکی باشد، اما این جنبش را نمی توان به طبیعت در ذات خود، جدا از انسان، نسبت داد. این تنها مسئله ای مربوط به مارکس نیست که به تاریخ بشر چشم دوخته و فلسفهٔ طبیعت را در عمل کنار گذاشته باشد، بلکه این کاریك مسئلهٔ اصولی تواند بود. اما می باید به خاطر داشت که در مارکسیسم جنبش دیالکتیکیِ تاریخ فرانمودِ جنبشِ درونیِ اندیشهٔ مطلق نیست، بلکه جنبشِ خودِ واقعیت است که می توان در ذهن انسانی آن را بازآفرید، اما در مرحلهٔ نخست همانا جنبشِ واقعیتِ عینی است. بنابراین، اگر نخواهیم برخی از گفته های مارکس را آنقدر بچلانیم که از او یك ایده باور بسازیم، به گمان من، تصوّر دیالکتیك طبیعت با وضع فکری او در اساس بیگانه نیست. بعلاوه، مارکس البته خبردار بود که دوستش بر روی دیالکتیك طبیعت کار می کند و به نظر می رسد که این کار را درست دانسته باشد یا دست کم نادرست ندانسته باشد. بنابراین، هرچند هم جای این بحث باشد که انگلس به اندیشهٔ مارکس وفادار نمانده و پایهٔ یك برداشتِ ماشین انگارانه[33] از مادّه باوری دیالکتیکی را گذاشته است که در آن جنبش تاریخ را می توان دنبالهٔ جنبشِ جبریِ مادّهٔ خودپوی[34] دانست، اما من خود را درگیر این بحث نمی کنم که مارکس هرگز نمی خواسته است دامنهٔ دیالکتیك را به طبیعت بکشاند. البته، چنانکه از برخی گفته های او بر می آید، می بایست از آن چشم پوشیده باشد، اما در عمل معلوم نیست که چنین کاری کرده باشد.

باری، این ماجرا هر گونه که باشد، انگلس [در آنتی-دورینگ] در کاری که خود آن را «خلاصه

---

33. mechanistic   34. autodynamic matter

کردن ریاضیّات و علوم طبیعی» می داند، ذهنش در تسخیر این واقعیت است که در طبیعت هیچ چیز ثابت و ایستا نیست، بلکه همه چیز در جنبش و دگرگونی و گسترش است. و، چنانکه خود می گوید، سه عامل بویژه در او اثر نهاده است: یکم، کشف یاخته (سلّول) که بر اثرِ فزایندگی[۳۵] و جُدایش پذیریِ[۳۶] آن گیاهان و جانوران بر آمده اند؛ دوّم، قانون دگردیسی انرژی؛ و، سوم، گزارش داروین از نظریهٔ فرگشت. انگلس پس از اندیشیدن دربارهٔ طبیعت، آنچنانکه علم در روزگار او بازمی نمود، به این نتیجه رسید که «در طبیعت با وجود آشوبِ دگرگونیهای بی شمار، همان قوانین دیالکتیکِ حرکت فرمانروا است که بر تاریخ و رخدادهای بظاهر احتمال پذیرِ آن فرمانروایی می کنند.»

انگلس در *دیالکتیك طبیعت* این قوانین را به عنوان دگردیسیِ چندی به چونی (کمیّت به کیفیّت) و خلیدنِ اضداد در یکدیگر، و نفی نفی خلاصه می کند. برخی از مثالهای این قانونِ آخرین، یعنی نفی نفی، که زیاد مثال می آورند، در *آنتی ـ دورینگ* یافت می شود. برای مثال، انگلس دانهٔ جو را مثال می زند که گویا هنگامی که جوانه می زند و گیاه آغاز روییدن می کند، نفی می شود و گیاه با آوردن چندین دانه خود نفی می شود. بدینسان، «بر اثر این نفی نفی باز همان دانهٔ اصلی جو را داریم، اما نه همان اندازه بلکه ده برابر، بیست برابر، سی برابر.» همینگونه، شفیره یا کرم تخمی را که از آن بیرون می آید نفی می کند و در طول زمان به پروانه بدل می شود و خود با مرگ خویش نفی می شود.

اگر چندان سخت نخواهیم بگیریم، باید گفت که جای بحث است که آیا اصطلاحات منطقی همچون «نفی» و «تضاد» در چنین زمینه ای به کار توانند آمد یا نه. و نیازی نیز به پرداختن به این بحث نیست. بجای آن به این نکته اشاره می توانیم کرد که انگلس از ماهیت زمینهٔ دوگانهٔ کاربرد دیالکتیك، یعنی طبیعت و تاریخ بشری،[۳۷] از نظر اندیشه و دانش بشری به نتیجهٔ مهمی می رسد و آن اینکه، به نظر وی، کشف بزرگ هگل آنست که جهان نه همتافتی[۳۸] از چیزهای ثابت که همتافتی از فرایندها است؛ و چه در مورد طبیعت و چه تاریخ بشری می توان گفت که هر یك از آنها فرایند یا همتافتی از فرایندها است. و برایند این نظر آنست که دانش بشری، که همچون آینه ای در برابر این واقعیت دوگانه قرار دارد، خودفرایندی است که به هیچ سیستم ثابت و مطلقی از حقیقت نمی رسد و نتواند رسید. هگل بر آن بود که «حقیقت در فرایندِ شناختِ خویش است، و در آن سیر درازِ کمالی و تاریخی که علم از مرتبه های پستِ شناخت به مرتبه های هرچه بالاتر می رسد،

35. multiplication 36. differentiation

۳۷. بدرستی، سه زمینهٔ کاربرد دیالکتیك برای انگلس وجود دارد. «دیالکتیك شناسی [dialectics] چیزی نیست مگر علم قوانین کلی جنبش و کمال یابی در طبیعت، جامعه و اندیشهٔ انسانی.» (*آنتی ـ دورینگ*)

38. complex

پی آنکه ازراه کشفِ یك باصطلاح حقیقت مطلق، به جایی رسد که دیگر پیشرفتی نتواند داشت و کاری جزآن نمانَد که مردم بنشینند ودر برابر حقیقت مطلقی که بدان رسیده اند انگشت حیرت به دندان بگیرند.» هیچ سیستم مطلقی از فلسفه که جز آموختن و پذیرفتن آن نیازی به چیزی دیگر نباشد، درمیان نیست و نتواند بود. براستی، اگر حقیقتِ مطلق همانی باشد که فیلسوفان درنظر داشته اند، می توانیم گفت که کار [کشف] آن بافلسفهٔ هگل پایان یافته است. بجای آن دانش علمیِ دیالکتیکی پیشرونده ای از واقعیت درمیان هست که همواره به روی دگرگونی و کمال بیشتر گشوده است.

بنابراین، انگلس نیز همچون مارکس بر مفهوم «حقایق جاودانه» می تازد، اما خویشتن را ناگزیر از اقرار به حقایقی می بیند که هرکس دربارهٔ آنها شك کند دیوانه شمرده می شود، مانند اینکه «دوضرب دردومی شود چهار، یا مجموع زاویه های یك مثلّث برابر با دوزاویهٔ قائم است، یا پاریس درفرانسه است، یا آدمی که هیچ چیز نخورد ازگرسنگی می میرد، وجزآنها.» اما انگلس اینها را واقعیات پیش پا افتاده می شمرد که هیچ کس برآنها ردای پرشکوه «حقایق جاودانه» نخواهد پوشاند مگر آنکه بخواهد ازوجودشان چنین نتیجه گیری کند که درقلمرو تاریخ انسان قانونِ اخلاقیِ جاودانه و گوهرِ جاودانهٔ داد، و چیزهایی مانند این وجود دارد. اما اینگونه نتیجه گیریها [ازاین بدیهیات] خطاست. اخلاق نیزهمان اندازه بازنگری ودگرگونی انقلابی به خود خواهد دید که فرضیه های فیزیك و زیست شناسی.

بدینسان، مارکس و انگلس برداشت خود را از واقعیت، سیستم نهایی و مطلق فلسفه نمی دانستند، و البته به آن بیشتر به چشم علم می نگریستند تا فلسفهٔ نظری و این خود بدان معناست که آن را جانشین تمامی برداشتهای گذشته می دانستند، خواه ایده باورانه یا مادّه باورانه. درعین حال، علم نزد آنان چیزی نبود که هرگز بتواند شکل ثابت و نهایی یابد. اگر که واقعیت یك فرایند دیالکتیکی است، اندیشهٔ بشری نیز تا آنجا که واقعیت را بازمی تاباند و به جهان وهمیِ حقایق جاودانه و گوهرهای ثابت پناه نمی برد چنین است.

ازاین انکار حقایق جاودانه و وضعهای همیشگی وراه حلهای نهایی، به خودی خود چنین برمی آید که مارکس وانگلس می باید نسبت به فلسفهٔ خویش [نیز] نگرشی عینی یاوارسته وار[39] داشته باشند. اما ایشان فلسفهٔ خویش را یك کوشش نظری صرف برای تفسیر جهان و تاریخ نمی دانستند وحملهٔ ایشان به هگل ازجهت همین نگرهٔ نظری وارسته وار بود. واما مادّه باوری تاریخی را ابزاریا سلاحی عملی شمردن، پیامدهایی دارد که اکنون جای پرداختن به آن نیست.

---

39. detached

۵. برداشت مادّه باورانه از تاریخ

چنانکه دیدیم، نظریهٔ مارکسیستی دربارهٔ تاریخ مادّه باورانه است، بدین معنا که وضع بنیادی را همانا رابطهٔ انسان وطبیعت می داند که در آن انسان نیزموجودی مادّی است: انسان است که با کار و کوشش جسمانی خود وسایل برآوردن نیازهای پایه ای خودرا فراهم می آورد. اما می باید بیفزاییم که معنای مادّه باوری تاریخی تنها این نیست، بلکه افزون براین بدین معناست که کاروکوشش فراورندهٔ (تولیدگرانهٔ) انسان، یکراست یا نایکراست، زندگانی سیاسی وی، قانون واخلاقیات و دین وهنر و فلسفهٔ وی را تعیین می کند. مادّه باوریی که براین پایه قرار دارد، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، نه منکر واقعیت ذهن یا آگاهی است نه منکر همهٔ ارزشهایِ کاروکوشش فرهنگی که بر ذهن تکیه دارد. اما برآنست که روساختِ[40] فرهنگی در کلّ بر زیر ساخت[41] اقتصادی تکیه دارد و به یك معنا زیرساختِ تعیین کنندهٔ آنست.

مارکس درزیرساخت اقتصادی دوعنصر را ازهم بازمی شناسد، یکی نیروهای مادّیِ فراورش (تولید) ودیگر روابط فراورندگی، که دوّمین بر نخستین تکیه دارد. «آدمیان در فراورش اجتماعیِ زندگیشان پای به روابطه‌ضروری معیّنی می گذارند که از خواست ایشان جداست، و این روابطِ فراورندگی[42] با مرحلهٔ معیّنی از کمال یابیِ نیروهای مادّیِ فراورشِ[43] خود همخوانند. کلّ این روابط فراورندگی ساخت اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد.» در این گفته مارکس ساخت اقتصادی جامعه را، درواقع، با کلّ روابطِ فراورندگی آن یکی می داند. اما ازآنجا که این روابط با مرتبهٔ خاصی ازکمال یابی نیروهای فراورندگی درهرجامعه همخوانند، وازآنجا که درتصویری که مارکس از تاریخ بشری می‌پردازد، پدیدارشدن ستیز میان نیروهای فراورندگی و روابط فراورندگی در هرجامعه یك وجه اساسی از آنست، آشکاراست که می باید میان این دوعنصر در ساخت اقتصادی جامعه فرق گذاشت، یعنی در ساختی که مارکس آن را یك «شیوهٔ فراوری»[44] وصف می کند.

اصطلاح «نیروهای مادّی فراوری» (یا «نیروهای فراورندهٔ مادّی») البته شامل تمامی چیزهای مادّی است که انسان همچون ابزارهای ساختهٔ خود درکار فراوندگیش به کارمی برد، یعنی، درکار برآوردن نیازهای جسمانیش، از نخستین ابزارهای چخماقی گرفته تا پیچیده ترین ماشینهای مدرن. واین همچنین دربرگیرندهٔ نیروهای طبیعی نیزهست تا بدانجا که انسان آنهارا در فرایند فراوری به کارمی برد. این اصطلاح بظاهر تمامی اشیائی را که برای کارِ فراوری ضروری است دربرمی گیرد، اگرچه یکراست درآن وارد نشوند.

واما، اگر این اصطلاح تنها درمورد اشیاء جدا از انسان به کارمی رود، ازآنروست که وجود

40. superstructure 41. substructure 42. Produktionsverhältnisse (productive relations)
43. Produktivkräfte (forces of production) 44. Produktionsweise (mode of production)

انسان پیش انگارهٔ وجود تمامی این اشیاءِ است. مارکس از نیروهای فراوری (تولید) چنان سخن می گوید که گویی این نیروها خود چنین یا چنان می کنند. اما او آنقدر نادان نیست که گمان کند این نیروها خود را بدون هیچ عامل انسانی کمال می بخشند. «نخستین شرط وجود تاریخ بشری البته وجودِ افراد زندهٔ انسانی است.» و در *مانیفست کمونیست* بورژوازی را طبقه‌ای می‌داند که درابزارهای فراوری (تولید) و از این راه در روابط فراوری انقلابی پدید آورده است. و اما، در *ایدئولوژی آلمانی* خاطر نشان می کند که فراوری زندگی، خواه فراهم آوردن نیازمندیهای زندگی خویش با کار باشد خواه فراوریِ موجود زندهٔ دیگری از راه زادآوری[45] (تولید مثل)، همواره در بردارندهٔ رابطهٔ اجتماعی است، یعنی همکاری چند فرد. و پس از این نتیجه گیری که هر شیوهٔ فراوری همواره با شیوهٔ خاصی از همکاری بستگی دارد، تأکید می کند که این شیوهٔ همکاری خود یك «نیروی فراوری» است. البته، مقصود وی آنست که روابط اجتماعی آدمیان در فرایند فراوری خود می تواند در نیازهای انسانی و نیروهای فراوری اثر داشته باشد. و اما، اگر شیوهٔ همکاری در فرایند کار را بتوان یك نیروی فراوری به شمار آورد، دلیلی ندارد که، برای مثال، پرولتاریا را یك نیروی فراوری به شمار نیاوریم، اگرچه مارکس به طور کلّی این اصطلاح را برای ابزارها یا وسایل فراوری به کار می برد نه برای انسان.[46] به هر حال، نمی توان کاربُرد دقیق و کلّی این اصطلاحات را از نوشته های او بیرون کشید.

اصطلاح «روابط فراوری» بالاتر از همه به معنای روابط مالکیت است. مارکس در *سنجشگری اقتصاد سیاسی* می گوید که «روابط مالکیت»[47] چیزی جز فرانمودِ حقوقیِ «روابط فراوری (تولید)» نیست. و اما، مراد از اصطلاح «روابط فراوری» روابط اجتماعی میان انسانهاست که درگیرِ فرایندِ کاراند. چنانکه دیدیم، به نظر مارکس، [شکل] این روابط به مرحلهٔ تکامل نیروهای فراوری بستگی دارد. و این دو با هم زیرساخت اقتصادی را می سازند.

زیرساخت اقتصادی روساخت [اجتماعی] را مشروط [به خود] می کند. «شیوهٔ فراوریِ زندگی مادّی است که فرایند کلّی زندگانی اجتماعی، سیاسی، و ذهنی[48] را تعیین می کند. آنچه تعیین کنندهٔ زندگانی انسانها است آگاهی ایشان نیست، بعکس، این زندگانی اجتماعیشان است که تعیین کنندهٔ آگاهی آنان است.» البته، این گفته که زیرساخت اقتصادی روساخت را «مشروط [به خود] می کند»[49] مبهم است و اگر آن را به معنای بسیار ضعیفِ اصطلاح بگیریم نکتهٔ خیره کننده ای در آن نیست و تنها هنگامی چشمگیر می شود که معنای «مشروط [به خود] می کند» به «تعیین می کند»[50] هرچه نزدیکتر شود و چه بسا که به این معنای قوی گرفته شده است. بنابراین،

45. procreation

۴۶. مارکس در *فقر فلسفه* آشکارا می گوید که پرولتاریای انقلابی بزرگتر از همهٔ نیروهای فراورندگی است.

47. Eigentumsverhältnisse 48. geistig (mental) 49. bedingt (conditions) 50. determines

برای مثال، چنین گفته‌اند که مراتب آسمانی یزدانشناسی قرون وسطایی (از خدا گرفته تا گروه فرشتگان و مجلس قدیسان) چیزی جز بازتاب ایدئولوژیكِ ساخت فئودالی قرون وسطایی نیست که عوامل اقتصادی تعیین کنندهٔ آنست. همچنین، گذر از آیین کاتولیکی به آیین پروتستانی بازتابی است از پدیدآمدن بورژوازی و برخاستن شیوهٔ فراوری سرمایه‌داری. چنانکه انگلس می‌گوید، دکترین کالون دربارهٔ تقدیر بازتابی است از این واقعیت اقتصادی که شکست یا پیروزی در رقابت اقتصادی ربطی به شایستگیهای شخصی ندارد، بلکه وابسته به قدرتهای درنیافتنی و مهارناپذیر اقتصادی است. با اینهمه همین انگلس بود که اعتراض کرد که دیگران دکترین من و مارکس را درست نفهمیده‌اند و مقصود این نبوده است که ایده‌های بشری جز بازتابی بی‌رنگ و رو از شرایط اقتصادی نیستند، یعنی که وابستگی آنها یکسویهٔ محض باشد. ایده‌ها (یعنی، آدمیان الهام یافته از ایده‌ها) می‌توانند در زیرساختی که آنان را به خود مشروط کرده است اثر گذارند.

به گمان من، حقیقت مطلب آنست که مارکس و انگلس در باژگون کردن برداشت ایده باورانه از تاریخ بطبع بر اثر تعیین کنندهٔ زیرساخت اقتصادی تکیه کرده‌اند. اما، چون بینش خویش از جهان را به این صورت بیان کردند که عامل تعیین کنندهٔ عالم آگاهی و ایده‌ها نزد آنان چیزی جز شیوهٔ فراوری اقتصادی نیست، خود را ناگزیر از آن دیدند که نرمشی به این دیدِ ساده نگر بدهند. زیرساخت اقتصادی یکراستتر تعیین کنندهٔ ساختهای سیاسی و قضایی است تا روساختهایی همچون دین و فلسفه؛ و شرایط اقتصادی اگرچه مشروط کنندهٔ ایده‌های انسانی‌اند، اما ایده‌ها، در عین حال، می‌توانند در آن شرایط اثر گذارند. در واقع، اگر مارکس و انگلس می‌خواستند جایی برای کوشش انقلابی بازگذارند و جز این چاره‌ای نبود که جایی برای چنین واکنشی بگذارند.

اکنون به یك وجه پویاترِ تاریخ توجه کنیم. مارکس بر آنست که «نیروهای فراوری در یك جامعه درمرحلهٔ خاصی از تکامل خویش با روابط کنونی فراوری در تضاد قرار می‌گیرد.» بدین معنا که چون تکامل نیروهای فراوری دریك دورهٔ اجتماعی خاص به جایی رسد که روابط کنونی فراوری، بویژه روابط مالکیت، سدی برای پیشرفت نیروهای فراوری شود، درساخت اقتصادی جامعه تضادی پدید می‌آید و [درنتیجه] انقلابی رخ می‌دهد، یعنی یك دگرگونیِ چونایی (کیفیتی) به سوی یك ساخت اقتصادی تازه و یك دورهٔ اجتماعی تازه. و این دگرگونی در زیرساخت با دگرگونیهایی در روساخت همراه می‌شود و آگاهی سیاسی، قضایی، دینی، هنری، وفلسفی انسان دستخوش انقلابی می‌شود که بر پایهٔ انقلاب درقلمرو اقتصادی قرار دارد و فرع بر آن است.

مارکس تأکید می‌کند که انقلابی از این دست رخ نخواهد داد و ازدورهٔ کنونی به دورهٔ اجتماعی تازه نمی‌توان رفت، مگر آنکه نیروهای فراوری تا نهایت درجه، یعنی همساز با روابط کنونی فراوری تکامل یافته باشند و شرایط مادّیِ وجودِ صورتِ تازه‌ای از جامعه هم اکنون در جامعهٔ کهن پدید آمده باشد. زیرا که این انقلاب و دگرگونی حالتی است از تضاد میان نیروهای فراوری و

روابط اجتماعی کنونی. دگرگونیِ چونایی (کیفیتی) درساخت اقتصادی جامعه یا شیوهٔ فراوری رخ نخواهد داد مگر آنکه تضاد در درون جامعهٔ کهن از راه سلسله ای از دگرگونیهای چندایی (کمیتی) به پختگی رسیده باشد.

واما، این نظریه اگر به همین سادگی بیان شود، از آن چنین برمی آید که چیزی جزیك نظریهٔ فن شناسیك (تکنولوژیك) ومکانیکی نیست. بدین معنا که انقلاب اجتماعی یعنی گذار ازیك دورهٔ اجتماعی به دورهٔ دیگر، ناگزیر و به صورت مکانیکی رخ می دهد و گویی آگاهی انسان از نیاز به دگرگونی و کوشش انقلابی وی در این جهت چیزی جز یك پدیدار فرعی[51] نیست که در علت واقعیِ رخدادها هیچ اثر واقعی ندارد. اگرچه این برداشت با آن نظریهٔ کلّی که شرایط مادّی زندگی را تعیین کنندهٔ آگاهی می داند، نه بازگونه، سازگارتر است، اما با تأکیدی که مارکس بر یگانگی عمل و نظر و آمادگی پرولتاریا برای براندازی انقلابیِ اقتصاد سرمایه‌داری می کند چندان سازگار نیست. ازینرو، با اینکه مارکس گهگاه از نیروهای مادّیِ فراوری چنان سخن می گوید که گویی عامل واقعی انقلابند، می باید به طرح ایدهٔ جنگ طبقاتی وکُناییِ (عاملیّت) انسان بپردازیم.

مارکس و انگلس در پگاهِ تاریخ نوعی کمونیسم آغازین می بینند که درآن زمین از آنِ تمامی قبیله بوده و همه با هم آن را کشت می کرده اند و هیچ بخشبندی طبقاتی درمیان نبوده است. اما پیدایش مالکیت خصوصی بخشبندی جامعه به طبقات را درپی داشت. البته مارکس از این نکته آگاه است که ناهمگونی اجتماعی در جامعهٔ متمدن الگوی کمابیش پیچیده تری را می سازد. اما گرایش کلّی او به ساده کردن وضع است و اینکه ناهمگونی بنیادی را میان ستمگر و ستم دیده و بهره کش و بهره ده (استثمارشده) بداند. بنابراین، در هر شکل از جامعه که بر بنیاد نهاد مالکیت خصوصی قرارداشته باشد میان طبقات کشاکشی، گاه آشکاروگاه نهان، وجوددارد؛ ودر*مانیفست کمونیست* می گوید که «تاریخ جامعه تاکنون تاریخ ستیزهٔ طبقاتی است.»[52]، و دولت آلت یا ابزاری است دردست طبقهٔ زبردست، همچنانکه قانون نیز. وطبقهٔ زبردست همچنین می کوشد تا برداشتهای اخلاقی خودرا [بر تمامی جامعه] تحمیل کند. بنابراین، در دیالکتیك تاریخی مارکس مفهوم طبقه جانشین مفهوم دولت ملی هگل می شود و جنگ طبقاتی جای جنگهای ملّی را می گیرد.[53]

این جنگ یا ستیزهٔ طبقاتی بویژه هنگامی اهمیت می یابد که نیروهای فراوری دریك دورهٔ اجتماعی خاص به جایی ازتکامل رسیده باشند که روابط اجتماعی کنونی، بویژه روابط مالکیت، سدّ وبندی برای پیشرفت آن شده باشد. زیرا طبقه‌ای که تاکنون فرمانروا بوده است (اگر از

---

51. epiphenomenon

۵۲. البته، این اصل به تمامیِ تاریخ شناخته شده پس از کمونیسم آغازین بازمی گردد.

۵۳. بدین معنا که جنگ طبقاتی را عاملی اساسی تر می‌داند و از جنگهای ملّی نیز تفسیر اقتصادیِ می کند.

استثناهای فردی چشم بپوشیم) در نگاهداشت روابط فراوری کنونی می کوشد، حال آنکه سودِ طبقهٔ براینده در برافکندن این روابط است. و آنگاه که طبقهٔ براینده، که سود وی در برافکندن نظم کنونی و کهن گشتهٔ اجتماعی است، تضاد میان نیروهای فراوری و روابط فراورندگی را دریابد، انقلاب درمی گیرد. آنگاه طبقهٔ زبردست تازه به نوبهٔ خود دولت و قانون را همچون ابزارهای خود به کارمی گیرد. این فرایند ناگزیر همچنان دنباله دارد تا آنکه مالکیت خصوصی برافتد و همراه آن بخشبندی جامعه به طبقات همستیز پایان یابد.

مارکس در دیباچهٔ کتاب *در بابِ سنجشگری اقتصاد سیاسی* در کلّ چهار دورهٔ اجتماعی را از هم بازمی شناسد که بر روی هم «پیش از تاریخ» انسان را تشکیل می دهند. نخستین دوره، دورهٔ آسیایی است که انگلس نام سازمان طایفه بر آن می گذارد و این همان کمونیسم آغازین است. چنانکه گذشت، ویژگی آن مالکیت اجتماعی زمین، کار جمعی و نبودِ مالکیت خصوصی است. اما با بنیاد نهاده شدن مالکیت خصوصی که در نظر انگلس با نشستن پدرسالاری به جای مادرسالاری و بهبود روشهای فراوری قرین است، انباشت ثروت خصوصی ممکن می شود و، برای مثال، برای هرکس امکان آن پدید می آید که بیش از اندازهٔ نیاز خود تولید کند. آنگاه فرق میان توانگر و تنگدست و نیاز به شکل تازه ای از سازمان اقتصادی پدید می آید. اگر بپرسیم که [در این مرحله] کدام نیروی فراورندهٔ تازه ای پدید آمده بود که این گذار را سبب شود، به [کشف] آهن بویژه اشاره می کنند بی آنکه مطلب را بپرورانند. بهرحال، رشد مالکیت خصوصی و ثروت دراختیار گرفتنِ نیروی کار را برای ثروتمندان آینده نگر ضروری کرد. اما از آنجا که در نظام کمونیسم آغازین نیروی کار آزاد به دست نمی آمد، می بایست در جنگ اسیر بگیرند.

بدینسان به دورهٔ آنتیك یا باستانی می رسیم که ویژگی آن برده داری و ستیزهٔ طبقاتی میان آزادگان و بندگان است. بر پایهٔ این ساخت اقتصادی، که نمایندگان آن، برای مثال، یونان و روم هستند، نهادهای قضایی و سیاسیِ همساز با آن و روساخت ایدئولوژیكِ عالیِ جهان كلاسیك پدید آمد.

مارکس و انگلس اگرچه در مورد گذار از دورهٔ آنتیك به دورهٔ فئودالی، که اوج آن مرحلهٔ قرون وسطا است، عوامل تاریخی گوناگونی را برمی شمرند، اما نمی توانند شرح قانع کننده ای از نیرو یا نیروهای دست اندرکار دراین گذار بدهند. بهرحال این گذار رخ داد و اقتصاد فئودالی در نهادهای سیاسی وقضایی زمانه بازتافت، همچنین در دین و فلسفهٔ قرون وسطایی، اما نه به آن سرراستی که در نهادهای سیاسی و قضایی بازتافته بود.

در دورهٔ قرون وسطا یك طبقهٔ میانه یا طبقهٔ بورژوا اندك ـ اندك پرورش یافت. اما عوامل جلوگیرندهٔ فئودالی ومقررات صنفی، همچنین نبودِ نیروی کارآزاد برای مزدوری سدّراه میل این طبقه به ثروت اندوزی بود. اما، با کشف امریکا و گشایش بازارها دراینسو و آنسوی جهان، بازرگانی و دریانوردی وصنعتگری انگیزشی نیرومند یافت. منابع تازهٔ ثروت فراچنگ آمد و

درپایان قرون وسطا فروبسته شدن زمینها به دست والاتباران و عواملی دیگر راه تشکیل طبقه ای ازمردم تهیدست را گشود که آمادهٔ مزدوری و بهره دهی بودند. زمان یك دگرگونی دررسیده بود و آنگاه نظام صنفی به دست طبقهٔ متوسط جدید به سود نخستین مرحلهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری سرنگون شد. سرانجام، نیروی بخار و ماشین انقلابی در صنعت پدید آورد؛ بازار جهانی گشوده شد؛ وسایل ارتباط تحولی نمایان کرد؛ و بورژوازی طبقات بازمانده از قرون وسطا را واپس زد.

مارکس آگاه بود که درجامعهٔ فئودالی الگوی سازمان اجتماعی پیچیده تر از آن است که بتوان آن را به یك همستیزی طبقاتی ساده میان بارونها و سرفها فروکاست. اما مارکس برآنست که درجامعهٔ سرمایه‌داری ــ که وی بطبع بیشترین توجه را به آن داشت ــ شاهد ساده سازی فزاینده ای هستیم، زیرا گرایش سرمایه به آنست که در دستهایی هرچه اندك شمارتر و در پیوندهایی قرارگیرد که کمابیش خصلت بین المللی یا جهان میهنی دارند. درعین حال بسیاری از خرده سرمایه‌داران نیز به ردهٔ پرولتاریا فرومی افتند[۵۴] که این طبقه نیزخودگرایش به بین المللی شدن دارد. پس با دو طبقهٔ اصلی روبرو هستیم: بهره کشان و بهره دهان. اصطلاح «بهره کشی» (استثمار) البته به معنای تحمیل ساعتهای درازکاردر برابر مزد بخورونمیر است. مارکس اگرچه فریادش دربرابر سیاهکاریهای نخستین مراحل انقلاب صنعتی به آسمان می‌رود، اما این اصطلاح برای او نخست معنای فنی دارد نه احساساتی. چنانکه دیدیم، برحسب نظریهٔ پرداخته شده در *سرمایه*، تمامی ارزش یك کالا همانا کار بلوررسته[55] (متبلور) در آن است، برحسب کار صرف شده برای فراوری آن. پس نظام مزدوری، گذشته از مقدار مزدی که پرداخت می شود، ناگزیر نظام بهره کشی است. سرمایه‌دار بهرحال از کارگر می دزدد. اینکه سرمایه‌داری آدم خوبی باشد و برای بهبود مزدها و شرایط کار بکوشد فرقی درآن وضع اساسی پدید نمی‌آورد که همستیزیِ ناگزیر میان دو طبقه است.

واما، بورژوازی نیروهای فراوری را تا به جایی پیش برده که هیچ کس نمی شناخته ودرخواب نمی‌دیده است. ولی درعین حال آنها را تابدانجا رسانده است که دیگر با روابط کنونی فراوری همزیستی نمی‌توانند کرد. به نظر مارکس آنچه این واقعیت را نشان می‌دهد، برای مثال، بحرانهای اقتصادی است که هرچندگاه پدید می آید. پس زمان سرنگونی نظام سرمایه‌داری نزدیك است. و وظیفهٔ کوشش انقلابی، بویژه حزب کمونیست، آنست که پرولتاریا را، به زبان هگلی، ازحالت طبقه ای «در-خویش» به صورت طبقه ای «برای خویش» درآورد، یعنی طبقه ای آگاه به خویش ورسالت خویش. آنگاه پرولتاریا خواهد توانست نظام سرمایه‌داری را براندازد و دولت را آلتی دراختیارخویشِ قراردهد وآن را برای برقراری دیکتاتوری پرولتاریا به کارگیرد

---

۵۴. این گفتهٔ مارکس است در *مانیفست کمونیست* که تاریخ آن، که می باید یادآور شد، آغاز ۱۸۴۸ است.

55. crystallized labour

که راه را برای رسیدن به جامعهٔ کمونیستی هموار خواهد کرد. در چنین جامعه‌ای دولت سیاسی فروخواهد مرد. زیرا دولت آلتی است در خدمت طبقهٔ فرمانروا برای نگاهداشت وضع خویش در برابر طبقه یا طبقات دیگر. و با پدیدآمدن کمونیسم بخشبندیهای طبقاتی و جنگ طبقاتی از میان خواهد رفت.

از آنجا که بورژوازی خود نیروهای فراوری را تکامل می‌بخشد، می‌توان پرسید که کدامست آن نیروی فراوری تازه‌ای که پدید می‌آید و شیوهٔ تولید سرمایه‌داری بندی است بر پیشرفت آن؟ اما مارکس پاسخ را در آستین دارد و در *فقر فلسفه* می‌گوید که بزرگترین نیروی فراوری «همانا طبقهٔ انقلابی» است. اینست آن نیروی فراورندگی که با نظام اقتصادی کنونی درستیز می‌آید و آن را با انقلاب برمی‌افکند.

بدینسان تاریخ بشری پیشرفتی است دیالکتیکی از کمونیسم آغازین به کمونیسم کمال یافته. ودست کم از جهتی مرحله‌های میانین ضرورنید، زیرا از راه آنهاست که نیروهای فراوری کمال می‌یابند و روابط فراوری به تناسب چنان دگرگون می‌شوند که کمونیسم کمال یافته نه تنها ممکن که پیامد ناگزیر آن می‌شود. اما نظریهٔ مارکسیستی تاریخ نه تحلیلی تماشاگرانه از وضعهای تاریخی که ابزار یا سلاحی است که با آن پرولتاریا، از راه پیشاهنگ خویش یعنی «حزب کمونیست»، به خود و وظیفهٔ تاریخیی که برعهده دارد آگاه خواهد شد.

باری، این نظریه همچنین یك فلسفهٔ انسان شناسی است. مارکس آن تزهگلی را پذیرفته است که می‌گوید انسان برای واقعیت بخشیدن به خویش می‌باید خود را عینیت بخشد. و نخستین صورت عینیت بخشیدن به خویش کارکردن است، در فراوری است. فراورده همانا انسان است در جز-خود-بودگی[56]. اما در تمامی جامعه‌هایی که بر مالکیت خصوصی بناشده‌اند این عینیگریِ خویش[57] صورتِ ازخودبیگانگی یا غربت از خویش به خود می‌گیرد. زیرا فراوردهٔ کارگر چیزی جدا از وی انگاشته می‌شود و در جامعهٔ سرمایه‌داری از آنِ سرمایه‌دار می‌شود نه کارگر. افزون براین، این ازخودبیگانگی اقتصادی دریك ازخودبیگانگی اجتماعی بازمی‌تابد. زیرا تعلق به طبقه نمایندهٔ تمامیت انسان نیست. آدمی به هر طبقه‌ای که تعلق داشته باشد پاره‌ای دیگر از او در طبقه‌ای دیگر است. بدینسان ستیز طبقاتی فرانمودی است از یك دوپارگی ژرف و غربت از خویش در ذات انسان. دین نیز، همانگونه که فویرباخ گفت، نمایندهٔ ازخودبیگانگی انسان است. اما، همچنانکه دیدیم، ازخودبیگانگی در وجدان دینی برای مارکس بازتابی است از یك ازخودبیگانگی ژرفتر در سپهر اجتماعی - اقتصادی و جز با برانداختن مالکیت خصوصی و برقراری کمونیسم از این برنمی‌توان گذشت. اگر ازخودبیگانگی را در ساحت اقتصادی و اجتماعی پشت سرگذاریم، فرانمود دینی آن نیز ناپدید خواهد شد وسرانجام انسان کامل، انسان

56. man-in-his-otherness 57. self-objectification

یکپارچه، درمیان خواهد آمد و اخلاق انسانی جایگزین اخلاق طبقاتی خواهد شد و انسانیت اصیل فرمانروا.

ازاین چنین برمی آید که حاصلِ برافکنده شدن نظام سرمایه‌داری به دست پرولتاریا تنها این نیست که یك طبقهٔ فرمانروا جای طبقهٔ فرمانروای دیگر را بگیرد. چنین است وچیزی بسی بیش ازین. دیکتاتوری پرولتاریا مرحله‌ای است گذرا که راه را برای پیدایش جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیست، که از خودبیگانگی درآن جایی نخواهد داشت، هموار می‌کند. به عبارت دیگر، پرولتاریای جهانی با کار انقلابی خود نه تنها خودرا که بشریت را نجات می‌بخشد. پرولتاریا رسالتی مسیحایی دارد.

۶. نکته‌هایی دربارهٔ اندیشهٔ مارکس و انگلس

یافتن وجهی برای نظریهٔ مادّه باورانهٔ تاریخ کاری نه چندان دشوار است. برای مثال، اگر بنا باشد که نشان دهیم چگونه ساخت اقتصادی شکل نظام قضایی و سیاسی وروساختهای ایدئولوژیك را به خود مشروط می‌کند، گواه‌های بسیار برای آن می‌توان آورد. می‌توان به رابطهٔ کیفرهای ددمنشانه‌ای که روزگاری در انگلستان به دزدان می‌دادند و ساخت اقتصادی و طبقاتی آن روزگار اشاره کرد یا رابطهٔ میان سودجوییهای اقتصادی مالکان کشتزارها در ایالات جنوبی امریکا و برده‌داری بی‌آزرم را یادآور شد. می‌توان توجه را به رابطهٔ میان زندگی اقتصادی یك قبیلهٔ شکارگر و اندیشه‌های آن دربارهٔ زندگی پس از مرگ یا میان بخشبندی طبقاتی و بیتهای این سرود فراخواند: «دارا در کاخ آرمیده و گدا بر دروی؛ خدا آن یك را بلند و این یك را پست کرد و به هریك جایی داد.» می‌توان به اثر آشکار ساختهای سیاسی یونان درتصویر افلاطون از دولت آرمانی اشاره کرد و همینگونه به اثر وضع جهان صنعتی روزگار در اندیشهٔ مارکس و انگلس.

اگرچه می‌توان نظریهٔ مارکسیستی دربارهٔ رابطهٔ زیرساخت اقتصادی با روساخت را موجّه کرد، اما عمدهٔ این توجیه بستگی به دست چین کردن برخی داده ها، چشم پوشیدن از داده‌های دیگر وگذشتن ازکنار پرسشهای ناجوردارد. برای مثال، اگر این نظریه رابپذیریم می‌باید ازاین واقعیت چشم پوشیم که مسیحیت در اواخر امپراتوری روم دینِ فرمانروا شد و مردمانی آن را پذیرفتند که سپس پایه گذاران جامعهٔ فئودالی قرون وسطا شدند. ومی باید ازاین پرسش ناجور بگذریم که تکامل کدام نیروهای فراوری سبب پیدایش اسلام شد. اگر برچنین مسائلی پافشاری کنیم، آنگاه پای عواملی درمیان می‌آید که درآن شرحی که ازروساخت ایدئولوژیك دادیم جایی ندارند، هرچند که همچنان به درستی آن شرح اقرار داشته باشیم. چه بسا بدون تأمل بگوییم که روساخت هم می‌تواند درزیرساخت اثر کند ودگرگونیهایی درروساخت راه تواند یافت که ربطی به زیرساخت نداشته باشد، وبازهمچنان اقرار نکنیم که پذیرفتن چنین نظری با دیدگاه پیشینِ ما سازگار نیست. وبراستی، چرا باید چنین چیزی را اقرارکنیم؟ ما که دربارهٔ رابطهٔ زیرساخت و

روساخت از اوّل گفته بودیم که آن یك «مشروط کنندهٔ»[۵۸] این یك است و من می توانم هر گونه که وضع طلب کند به این اصطلاح معنایی ضعیف یا قوی دهم.

دیدیم که در نظر مارکس و انگلس دیالکتیك چیزی نیست که از بیرون بر جهان فرونهاده شود و فرانمودِ **اندیشه** یا **عقل** نیست. دیالکتیك درمقام اندیشه بازتابی است از جنبش درونی واقعیت، از قوانین درونذاتِ تکامل. و بر این اساس، جنبشی است جبری و ناگزیر. البته، بدین معنا نیست که اندیشهٔ انسانی درین میان هیچ نقشی ندارد. زیرا میان طبیعت، جامعهٔ بشری و عالم ایده ها رابطهٔ پیوسته ای هست. پیش ازین این گفتهٔ انگلس را آوردیم که: «دیالکتیك چیزی نیست مگر علم قوانین کلّی جنبش و تکامل در طبیعت، جامعه و اندیشهٔ انسانی». اما تمامی این فرایند ساخته و پرداختهٔ جبریِ قوانین درونذات تواند بود ودرین صورت جایی برای کوشش انقلابی بازنخواهد ماند، و یا کوشش انقلابی مرحله ای از یك فرایند ناگزیر خواهد بود.

ازجهتی به نظر می رسد که این دید مکانیکی ازدیالکتیك لازمهٔ ایمان مارکس و انگلس به این اصل باشد که کمونیسم ناگزیر فراخواهد رسید. اما اگر دیالکتیك آنچنانکه در تاریخ بشر عمل می کند و آنچنانکه انگلس به هر حال طرح می کند، دنبالهٔ دیالکتیکی باشد که در طبیعت عمل می کند، یعنی سرانجام مسئلهٔ خودپروراننی[۵۹] مادّهٔ خودپوی در میان باشد، نمی توان فهمید که چرا این فرایند می باید بازایستد یا به مرحله ای رسد که تضادها و ستیزها ناپدید شود. باری، در *دیالکتیك طبیعت* پاره ای هست که انگلس درآن خاطر نشان می کند که مادّه گشتی جاودانه دارد و با «جبری آهنین» عالیترین فراوردهٔ خود، یعنی ذهن اندیشنده را نابود می کند و آن را باز در جایی دیگر و زمانی دیگر فرامی آورد.

اما این اندیشه با وجه پیغمبرانهٔ مارکسیسم سازگار نیست که تاریخ را در جنبش به سوی هدفی می بیند که همانا بهشت زمینی است. شاید هردوگونه نگرش به مطلب تا حدودی با آن سازگار باشد. یعنی، هم می توان هرگشت[۶۰] را فرازرونده به اوجی دانست. اما هرگاه کسی هرچه بیشتر بر وجه غایتمندانهٔ تاریخ تکیه کند، یعنی برحرکت آن از کمونیسم آغازین و روزگارِ بیگناهی به هبوط، یعنی پیدایش مالکیت خصوصی و، در پی آن خودخواهی و بهره کشی و ستیز طبقاتی، و سرانجام بازرسیدن به کمونیسم در ساحتی والاتر وچیره شدن بر ازخودبیگانگی انسان، بیشتر این وسوسه دراوزنده می شود که نهانی تصور ساخت وپرداختِ یك نقشه وتحقق یافتن یك ایده را دوباره درمیان آورد.

به عبارت دیگر، در مارکسیسم یك گُنگی اساسی هست. اگر بر جنبه هایی از آن تکیه کنیم، برداشتی مکانیکی ازفرایند تاریخ خواهیم داشت، واگر بر جنبه هایی دیگر ازآن، به نظر می رسد که سیستم نیازمند بازآوردن آن چیزی است که مارکس و انگلس ایده باوری می نامیدند. وجای

58. conditioning 59. self - development 60. cycle

شگفتی نیز نیست، زیرا بخشی از مارکسیسم عبارتست از دگردیسی ایده باوری و عناصری از این سرچشمهٔ ویژه در آن بازمانده است. اتحاد میان دیالکتیك و مادّه باوری بر روی هم کار ساده ای نیست. زیرا، همچنانکه مارکس و انگلس بخوبی آگاه بودند، دیالکتیك در اصل علم شناخت جنبش اندیشه بود. واگرچه ایشان جنبش دیالکتیك را نخست در موضوع (ابژهٔ) اندیشه جای دادند و سپس به صورت فرع وبازتاب آن در اندیشهٔ انسانی، از این جابه جایی ناگزیر چنین برمی آید که فرایند تاریخی عبارتست از خودپرورانی یك ایده. آنچه می تواند جایگزین این برداشت شود برداشتی است که فرایند را یکسره حرکتی مکانیکی می بیند.[۶۱]

این مطلب خالی از اهمیت نیست که اگر مارکسیسم را، باصطلاح، به خود واگذاریم، گرایش به آن دارد که به خطهای فکری گوناگون تجزیه شود. هم می توان بر ایده های ضرورت، ناگزیری، و جبر تکیه کرد هم بر ایده های کوشش انقلابیِ اندیشیده و عمل آزادانه. هم می توان تکیه را بر وجه مادّه باورانه گذاشت هم بر وجه دیالکتیکی. البته، می توان کوشید و همهٔ این جنبه ها را با هم نگاه داشت، اگرچه چنین کوششی ابهامهایی نیز پدید می آورد. اما معنادار است که در اتحاد شوروی نیز این خطهای جداگانهٔ برداشت از مارکسیسم و پرورش آن خود را نمایان کرده است و اگر جلوِ بروز این خطهای جداگانهٔ اندیشه گرفته شده به دلیل فشاری است که خط حزبی می آورد، یعنی یك عامل بیرون از فلسفه نه اینکه علت آن پیوستگی درونی و روشنی اندیشهٔ مارکس و انگلس باشد.

ازیك دیدگاه جایی برای خرده گیریهایی از آن دست که در بندهای پیشین آمد[۶۲]، نیست. بدین معنا که اگر مارکسیسم را یك «بینشِ» چشمگیر از جهان بدانیم، خُرده گیریهای موشکافانه از آن ناگزیر دانش فروشانه و مایهٔ ملال خواهد بود. فیلسوفانی که بینشهای خیره کننده از جهان فراز می آورند گرایش به آن دارند که یك جنبه از واقعیت را بگیرند و همچون کلید گشایندهٔ همهٔ درها به کار برند. پس جایی برای خرده گیریهای موشکافانه نیست، زیرا درست همین یکسونگریها است که به ما توانایی آن را می بخشد که جهان را در پرتو بینش تازه ای ببینیم. وچون این کار انجام شود، آن بینش به هدف خود رسیده و گزاف رویها را می توان به فراموشی سپرد. بدینسان، فلسفهٔ مارکس و انگلس به ما توانایی آن را می بخشد که اهمیت و اثر ژرف زندگی اقتصادی بشر یا، باصطلاح، زیر ساخت را ببینیم. وبیشتر به سبب همان گزاف رویها است که [مارکسیسم] می تواند چنین اثری داشته باشد و از خشکی و سختی تصویرها و برداشتهای دیگر از جهان بکاهد. مارکس وانگلس توجّه ما را به سویی می کشند و همینکه توجّه ما به آنسو کشیده شد، می توانیم مارکسیسم

۶۱. چه بسا انگلس با گسترش دیالکتیك به طبیعت زمینه را برای برداشت مکانیکی فراهم می کند.

۶۲. این کلیّات انتقادی که پیش کشیده شد، البته، بهیچوجه تازه نیست و فیلسوفان «بورژوا»، یعنی مشاهده گران عینی، بخوبی با آنها آشنایند.

را آنچنانکه در نوشته های ایشان شرح و بسط یافته به فراموشی بسپاریم، زیرا گوهر بینش آنان اکنون جزئی از نگرش همگانی ما شده است. نگران برخی پرسشهادی خرده‌ـریز بودن، مانند رابطهٔ دقیق آزادی و جبر، معنای دقیق «شرط»[۶۳]، و اینکه اخلاق و ارزشها را تا کجا نسبی شمرده اند، و جز آنها، کندوکاو دانشمندانهٔ بیهوده است.

این نگره را براستی می توان فهمید. اما نه آنست که نظریهٔ تاریخی مارکسیستی یك بینش خیره کنندهٔ قرن نوزدهی از جهان باشد که بهرهٔ خود را به اندیشهٔ بشری داده و به زمینهٔ تاریخی خویش بازپس نشسته باشد، بلکه سیستمی است زنده و پرنفوذ که خود را تحلیل علمی تکامل تاریخ می داند، تحلیلی که راه آینده نگری را می گشاید و درعین حال آیین یا دین گروههایی است که اهمیتشان را درجهان مدرن هیچکس انکار نتواند کرد. بنابراین، می باید خاطر نشان کرد که تبدیل این فلسفه به آیین خشك اندیشانهٔ یك حزب قدرتمند جلو تکامل خطهایی از اندیشه را گرفته است که جنبه های گوناگون مارکسیسم می توانست به آنها رخصت رشد دهد.

تئوریدانان کمونیست می توانند پاسخ گویند که مسئله این نیست که یك حزب فلسفهٔ مارکس و انگلس را گرفته و به سلاح یا ابزاری [برای مبارزه] بدل کرده است. زیرا این فلسفه از آغاز جز این نبوده ودرست عین واقعیت است که میان آن و تمامی فلسفه های پیشین فرق می گذارد. مارکس همیشه فلسفهٔ خویش را وسیله ای برای دگرگونی جهان می انگاشت نه آنکه جز برداشتی از آن نباشد. اگرچه این نکته ای است بی گمان درست، اما این پرسش پیش می آید که آیا مارکسیسم نیز در ذیل مفهوم خویش از ایدئولوژی قرار می گیرد، یعنی اینکه وجود آن بازبسته به یك ساخت اقتصادی گذراست، یا آنکه از این پایه برتر می رود و حقیقت مطلق را بازمی نماید. اگر مارکسیسم بازبسته به وضعی است که درآن پرولتاریا رویاروی بورژوازی قرار دارد، می باید با سر آمدن این ستیز ازمیان برود. واما، اگر بازنمای حقیقت مطلق است، این ادعا با آنچه مارکس و انگلس دربارهٔ حقایق جاودانه و قوانین طبیعی و جزآنها می گویند چگونه سازگار تواند بود؟

با اینهمه هر انتقادی که بر پایهٔ ابهامهای درونی فلسفهٔ مارکس و انگلس باشد به یك معنا بیهوده به نظر می رسد. چنین انتقادی چه بسا در کسانی اثر داشته باشد که تنها از آن جهت که مارکسیسم را «عِلمی» می انگارند، به آن بگروند، آن هم اگر چنین کسانی وجود داشته باشند. اما در آنانی که جذب آرمان یك جامعهٔ انسانی می شوند که مارکسیسم نمایندهٔ آنست، چندان اثری ندارد. آنچه اینان به آن نیازدارند طرح ریزی آرمانی دیگر است با دیدی رساتر از انسان ورسالت اووازماهیت واقعیت.

فلسفهٔ مارکس و انگلس، البته، گسترشهایی یافته است. [پیروانش] برای مثال، به نظریهٔ دانش توجه کرده اند و برخی از فیلسوفان تومایی[۶۴] درمیان فرادادههایِ فلسفی امروزین

---

63. condition 64. Thomists

مارکسیسم را، آنچنانکه فیلسوفان اتحاد شوروی ارائه می‌کنند، از جهت تکیهٔ آن بر واقع انگاری[65] در شناخت شناسی و هستی شناسی زمینهٔ مشترکی برای بحث می‌انگارند. اما این بحثی است بیرون از دامنهٔ این کتاب. ولی خاطر نشان می‌توان کرد که اگر هم واقع انگاری را بدان معنا که ایشان درنظر دارند زمینهٔ مشترکی میان فلسفهٔ تومایی و مارکسیسم بدانیم، باز هم فلسفهٔ تومایی (تومیسم) از نظر مارکسیستها یك سیستم «ایده باورانه» است، زیرا ذهن یا روح را بر مادّه مقدّم می‌داند. و مارکس و انگلس مقصودشان از تصدیق حقیقتِ مادّه باوری درست همین نکته بود.

65. realism

فصل ۱۷

کی یر که گور

۱. نکته هایی در سرآغاز

درفصلهای مربوط به پرورش اندیشهٔ شلینگ اشاره کردیم که وی میان فلسفهٔ منفی و فلسفهٔ مثبت فرق می گذاشت. فلسفهٔ منفی [به نظر وی] در قلمرو ایده ها حرکت می کند و استنتاجی است از مفاهیم یا گوهرها. اما سروکار فلسفهٔ مثبت با وجود اشیاء، یعنی با هستی است. فلسفهٔ مثبت به آسانی نمی تواند از فلسفهٔ منفی چشم بپوشد، در عین حال فلسفهٔ منفی به خودی خود هستی واقعی را نادیده می گیرد و نمایندهٔ اصلی آن در روزگار نو هگل است.

هنگامی که شلینگ دربارهٔ این فرق در برلین داد سخن می داد، در میان شنوندگانش سورن کی یر که گور[1] دانمارکی نیز بود. کی یر که گور با شیوه ای که آن فیلسوف آلمانی برداشت خویش از فلسفهٔ مثبت را بسط می داد چندان همدلی نداشت، اما با حمله هایی که شلینگ به هگل می کرد یکدل بود. نه اینکه کی یر که گور هگل را هیچ نمی ستود و بزرگی دستاورد وی را باور نمی داشت. بعکس، وی هگل را بزرگترینِ همهٔ فیلسوفان نظری می دانست که کاری کرده است کارستان. اما، به نظر کی یر که گور، گرفتاری فلسفهٔ هگل درست همین است که کارستانی[2] است عظیم و نه بیش. هگل می کوشید تمامی حقیقت را به تور مفهومیِ دیالکتیك خویش بیندازد، حال آنکه هستی از خلال سوراخهای آن از چنگ وی می گریخت.

هستی[3]، چنانکه هم اکنون شرح خواهیم داد، برای کی یر که گور مقوله ای بود مربوط به فرد آزاد. هستی داشتن، به معنایی که او آن را به کار می برد، به معنای تحقق بخشیدن به خویش ازراه گزینش آزادانه میان گزینه ها[4] با درگرو نهادن خویش[5] است. بنابراین، هستی داشتن[6] یعنی هرچه بیشتر فردشدن وهرچه کمتر به گروه تعلق داشتن. می توان گفت که معنای آن برگذشتن از کلیّت به

---

1. Soren Kierkegaard 2. tour de force 3. existence 4. alternatives
5. self-commitment 6. to exist

سود فردیّت است. پس کی یر که گور کجا می توانست با آنچه نظر هگل می دانست همدلی داشته باشد، یعنی اینکه یك انسان به نسبتی که از جزئیت خویش برمی گذرد و در مقام دمی از زندگانی اندیشهٔ کلّی به صورت تماشاگر تمامی زمان و هستی درمی آید، ذات یا گوهر حقیقی خویش را تحقق می بخشد. فلسفهٔ هگل، به نظر کی یر که گور، جایی برای فردِ هستیمند بازنمی گذاشت و تنهاکاری که می کرد این بود که اورا به شیوه ای شگفت کلیّت می بخشید. وآنچه نمی توانست کلیّت یابد بی اهمیّت شمرده می شد و ازچشم می افتاد، حال آنکه درحقیقت مهمترین ومعنادارترین چیز همین است. فرورفتن در کلیّت یا غرقه کردن خود درآن، خواه این کلیّت **دولت** باشد یا **اندیشهٔ** جهانگستر، چیزی جز رهاکردن مسئولیت شخصی و زندگانی (هستی) اصیل نیست.

تأکید کی یر که گور بر در گرونهادن خویش ازراه گزینش آزادانه، در گرونهادنی که با آن فرد یکسره گزینه ای را اختیارودیگری رارد می کند، یکی ازجنبه های گرایش کلّی اوبه برجسته کردن ضدّیتها وجداگانگیها است بجای پوشاندن آنها. برای مثال، خدا انسان نیست وانسان خدا نیست و برشکاف میان آندو نه با تفکر دیالکتیکی که تنها با جهش ایمانی می توان پل زد، با عملی خودخواسته که انسان خود را باآن به خدا می پیوندانَد و آزادانه وقف می کند، پیوندی که رابطهٔ آفریده با آفریدگار خویش ورابطهٔ فرد کرانمند با **مطلق** برین است. اما هگل به دورآنچه می باید بازشناخت خطی می کشد ومیانجیگریِ دیالکتیکی اومیان کرانمند وبیکران، میان خدا وانسان نه مارا با خداوامی گذارد نه با انسان بلکه تنها با شبح رنگ پریدهٔ اندیشه ای که درحکم واقعیت گرفته شده و نام بزرگ روحِ مطلق برآن نهاده شده است.

اندیشهٔ فلسفی کی یر که گور با این تکیه بر فرد، بر گزینش، وبر در گرونهادن خویش است که رهسپارروشنگری مسائل می شود ودرخواست گزینش می کند. این فلسفه کوششی است برای رویارونهادن انسانها با وضع هستی دارانهٔ (اگزیستانسیل)[7] خویش و گزینه های بزرگ خویش و بی گمان کوششی برای چیرگی بر تمامی واقعیت ازراه اندیشه و نمایش دادن آن به عنوان یك سیستم جبری ازمفاهیم نیست وچنین اندیشه ای باذهن اوبیگانه است واوازآن بیزار. به نظر وی، فلسفهٔ سیستم ساز نظری، که بزرگترین نمونهٔ آن به نظر وی ایده باوری **مطلق** است، برداشتی از بنیاد نادرست ازهستی انسانی دارد. مسئله های مهم واقعی، یعنی، مسئله هایی که برای انسان به عنوان فرد هستیمند براستی مهمند، نه با اندیشه ودیدگاه مطلق فیلسوف نظری که با عمل گزینش در ساحت زندگی (اگزیستانس) بجای باریك اندیشی عینی از دور، حل شدنی هستند.

همانگونه که انتظار می رود، فلسفهٔ کی یر که گور بسیار شخصی است. البته، به یك معنا، هر فیلسوفی که شایستهٔ این نام باشد اندیشنده ای شخصی است، زیرا این اوست که می اندیشد. اما میان زندگی وفلسفهٔ کی یر که گور بیش ازبسیاری ازفیلسوفان رابطهٔ نزدیك وجوددارد. کار او این

7. existential

نیست که مسائل سنتی یا مسائلی را که در حوزه های فلسفی روزگار بیش از همه در بارهٔ آنها بحث می شود بگیرد و با روحیه ای یکسره عینی و بی تعلق در حلّ آنها بکوشد. مسائل او از زندگیش برمی آیند، بدین معنا که این مسائل بیش از همه برای او به صورت گزینه هایی طرح می شود که در پیش روی او برای گزینش شخصی نهاده شده اند، گزینشی که ناگزیر در گرو نهادنِ خویش از دل و جان را در بر دارد. فلسفهٔ او، باصطلاح، یك فلسفهٔ زیسته است و یکی از مخالفتهای او با فلسفهٔ هگل آنست که با این فلسفه نمی توان زیست. البته، کی یر که گور نیز می باید [به تجربه های خویش] کلیّت بخشد وگرنه [شرح و بسط او] جزیك زندگینامهٔ شخصی نخواهد بود. اما در عین حال بسیار آشکار است که آن کس که اینجا سخن می گوید خود همانا بازیگر است نه تماشاگر.

از یك نظر این وجه از فلسفهٔ او جای سستِ آنست. بدین معنا که اندیشهٔ وی چه بسا بیش از اندازه ذهنی و دشمن عینیت به نظر آید. در واقع، کسانی نیز هستند که نام فلسفه بر آن نمی نهند. اما از نظر دیگر این خصلت بسیار شخصی اندیشهٔ کی یر که گور مایهٔ قوّت آنست، زیرا به نوشته هایش چنان جدّیت و ژرفایی می بخشد که آن را یکسره جدا می کند از آن مفهومی از فلسفه که فلسفه را یك بازی یا وقت گذرانی دانشورانه برای کسانی می داند که استعداد و میل آن را دارند.

من فصل مربوط به فلسفهٔ کی یر که گور را از آن رو در این بخش از این جلد گنجانده ام که هم از نظر زمان تاریخی تعلق به این دوره دارد و هم از نظر آنکه پرورش اندیشهٔ کی یر که گور آگاهانه در برابر فلسفهٔ هگل بوده است یا بهتر است بگوییم در برابر فلسفهٔ نظری آنگونه که در ایده باوری مطلق بازنموده می شود. اما اگر زمان تاریخی را فراموش کنیم و بنا را بر نفوذ واقعی بگذاریم، وارسی اندیشهٔ وی را می توان به مرحله ای سپستر واگذاشت. زیرا اگرچه او یکی از پرشورترین اندیشه گران روزگار خود بود، اما در آن دوره جز اندك توجهی بر نینگیخت. این دانمارکی را نخستین بار آلمانیان در دهه های نخستین این قرن کشف کردند و فلسفهٔ وی در مراحلی از جنبش فلسفیِ اگزیستانس باوری (اگزیستانسیالیسم) و یزدانشناسی مدرن پروتستانی، از آن دست که کارل بارت[8] عرضه کرده است، اثری ژرف کرد. مشغولیت ذهن کی یر که گور با فلسفهٔ هگل، که فلسفهٔ فرمانروا بر زمانه و فضای فرهنگی آن بود، چیزی است که زمان اندیشهٔ وی را معیّن می کند. اما اندیشه هایی که او در برابر فلسفهٔ هگل نهاد یکسره اهمیت دیگری دارد و در زمینهٔ فرهنگی دیگری، که سپستر پدید آمد، اثری گسترده کرد.

۲. زندگی و نوشته ها

سورن اوبو کی یر که گور در پانزدهم ماه مه ۱۸۱۳ در کپنهاگ زاده شد. پدرش وی را سخت اهل دین بار آورد. پدر از افسردگی (مالیخولیا) رنج می برد و گمان می کرد که خدا وی و خانواده اش را

8. Barth

نفرین کرده است.[۹] کی یرکه گور نیز از این افسردگی بی بهره نبود و آن را در پس شوخ طبعیِ گزنده پنهان می کرد.

کی یر که گور در ۱۸۳۰ به دانشگاه کُپنهاگ راه یافت و همچنانکه آرزوی پدر بود دانشکدهٔ الاهیّات را بر گزید. اما به مطالعهٔ الاهیّات کمتر توجه داشت و بیشتر به دنبال فلسفه و ادبیات و تاریخ بود. در همین دوره بود که با فلسفهٔ هگل آشنا شد. کی یر که گور در این دوره، سر خورده و تسخر زن، بیشتر مشاهده گر زندگی بود اما خود را به زندگی اجتماعی دانشگاه سپرده بود و بیگانه با پدر و دین پدر از «فضای خفقان آور» مسیحیت سخن می گفت و بر آن بود که فلسفه و مسیحیت با هم نمی سازند. بی ایمانی با سستی معیارهای اخلاقی همراه شد و نگرهٔ کلی کی یر که گور در این زمان همانی بود که سپس به آن عنوان مرحلهٔ حسّانی (استتیك) در راه زندگی داد.

در بهار ۱۸۳۶ کی یر که گور، هنگامی که بینشی از دُژآگاهیِ[۱۰] درونی خویش یافت، گویا وسوسهٔ خودکشی به اودست داد. اما در ژوئن همان سال نوعی تحول اخلاقی در وی پدید آمد، بدین معنا که پیرو اصول اخلاقی شد و کوشید تا بر طبق آنها زندگی کند، اگر چه همیشه درین کار کامیاب نبود.[۱۱] این دوره در دیالکتیکی که وی سپس پرداخت، همان مرحلهٔ اخلاقی است.

در ۱۹ مه ۱۸۳۸، یعنی همان سالی که پدرش مرد، کی یر که گور دوباره به دین روی آورد، بازگشتی که با «لذتی ناگفتنی» همراه بود. دیگر بار عبادت را از سر گرفت و در ۱۸۴۰ امتحان الاهیّات را گذراند و با [دختری به نام] رگینه اولسن نامزد شد. اما پس از یکسال نامزدی را بر هم زد، زیرا گمان می کرد که برای زندگی زناشویی ساخته نشده است، که نابجا هم نبود. اما همچنین باور کرده بود که رسالتی دارد و زندگی زناشویی مزاحم آن خواهد بود.

در ۱۸۴۳ کی یر که گور *یا این ـ یا آن*[۱۲] را منتشر کرد، عنوانی که بخوبی بیانگر نگرهٔ او نسبت به زندگی بود و بیزاری او از آنچه خود «هردو ـ و»[۱۳]ی هگل می نامید. سپس *ترس و لرز*[۱۴] و *تکرار*[۱۵] را درهمان سال منتشر کرد. در پی آنها در ۱۸۴۴ *مفهوم دلهره*[۱۶] و *پاره های فلسفی*[۱۷]، در ۱۸۴۵ *مرحله های راه زندگی*[۱۸] و در ۱۸۴۶ *پی نوشتهای ناعلمیِ پایانی*[۱۹]، که اگرچه از نام آن

۹. پدر کی یر که گور در کودکی در بیابان یوتلند (Jutland) چوپانی می کرد. روزی از سرما و گرسنگی و تنهایی خدا را دشنام داد و این خاطره همیشه در یاد او ماند.

10. cynicism

۱۱. مقصودم این نیست که کی یر که گور، باصطلاح، یکسره به دنبال زندگی غیر اخلاقی رفت، بلکه بیشتر مسئلهٔ دگرگونی نگرهٔ درونی است از رد کردن اخلاق به پذیرش سر سپاری به اخلاق.

۱۲. *Either - Or* [مؤلّف نام کتابهایِ کی یر که گور را همه به زبان انگلیسی آورده است و ما همانها را در پانویس آورده ایم. ـــ م]

13. Both - And 14. *Fear and Trembling* 15. *Repetition*

16. *The Concept of Dread* 17. *Philosophical Fragments*

18. *Stages on Life's Way* 19. *Concluding Unscientific Postscript*

بر نمی آید، کتاب بزرگ سنگینی است. در این سالها همچنین مقداری «گفتارهای آموزنده» منتشر کرد. آثار این دوره با چند نام گونه (نام مستعار) منتشر شد، اگرچه در کپنهاگ همه نام اصلی نویسنده را می دانستند. کی یر که گور تا آنجا که مسئلهٔ ایمان به مسیحیت درمیان بود، مطالب را از دیدگاه یك مشاهده گر، یا به گفتهٔ وی، از راه تبلیغ نامستقیم، ارائه می کرد نه ازدیدگاه مبلّغی که به تبلیغ حقیقت کمر بسته باشد.

در ۱۸۴۸ به کی یر که گور یك شهود دینی دست داد که، چنانکه خود در *یادداشتهای روزانه*اش می گوید، حال او را دگرگون کرد و او را به تبلیغ مستقیم واداشت و اگرچه بر کتاب *آنتی ـ کلیماکوس*[20] هنوز بجای نام خویش نام گونه گذاشت، اما ازهمانجا پدیدار است که راهِ بازنمودِ مستقیم و مثبتِ دیدگاه ایمان مسیحی را درپیش گرفته است. *گفتارهای مسیحی*[21] در ۱۸۴۸ منتشر شد و *دیدگاه*[22] نیز در همان سال نوشته شد، اما پس ازمرگ کی یر که گور انتشار یافت. *بیماری تا پای مرگ*[23] در ۱۸۴۹ از چاپ درآمد.

کی یر که گور در اندیشهٔ حمله ای رویارو به کلیسای رسمی دانمارك بود که به گمان او از مسیحیت چیزی جز نام بر آن نمانده بود. زیرا دست کم نمایندگان رسمی آن، به نظر وی، مسیحیت را آبکی کرده و به حدّ یك انسان دوستی اخلاقیِ با ادبانه با رنگ و لعابی از باورهای دینی فروکاسته بودند و می ترسیدند مبادا چیزی بگویند که برای فرهیختگان ناخوشایند باشد. اما برای رعایت حالِ اسقف مونستر[24]، که با پدرش دوست بود، تا ۱۸۵۴، سال مرگ اسقف، خاموش ماند و آنگاه جَدَل سختی درگرفت که درآن کی یر که گور خود را طرفدار رُك وراستیِ آدم معمولی می دانست و بر آن بود که مسیحیتِ اختهٔ کلیسای رسمی باید بداند و اقرار کند که ربطی به مسیحیت ندارد.

کی یر که گور در چهارم نوامبر ۱۸۵۵ درگذشت ودرمراسم خاکسپاری وی ماجرای بدی پیش آمد، زیرا پسرعمویش به میان سخنان کشیش پرید و اعتراض کرد که چنین کسی را که چنین سخت به کلیسای دانمارك تاخته است چگونه می توان از اهل کلیسا دانست.

۳. فرد و خیل[25]

هر انسانی البته به یك معنا فردی است جدا ازهمهٔ کسان وچیزهای دیگر وفرد می ماند. دراین معنا از فردیّت حتا اعضای یك غوغا[26]ی برآشفته نیز فردند. درعین حال به یك معنا فردیّت اعضای چنین غوغایی دریك آگاهی همگانی فرومی رود. غوغا در چنگ یك حالت عاطفی همگانی است و این واقعیت را همه می دانند که غوغا دست به کارهایی تواند زد که هیچگاه اعضای آن در مقام فرد

20. *Anti - Climacus* 21. *Christian Discourses* 22. *The Point of View*
23. *The Sickness unto Death* 24. Mynster 25. crowd 26. mob

درست همان کارها را نمی توانند کرد.

این البته مثالی افراطی است. اما از آن و از آن یاد می کنم تا به سادگی نشان دهم که ما به آسانی می توانیم به این اندیشه که هستی انسانی را مرتبه ای بالاتر یا پایینتر از فرد تواند بود، ارج نهیم. البته می توان مثالهایی آورد که به آن شدّت نباشد. گیریم که اندیشه های مرا پیشاپیش آنچه «مردم می اندیشند» و واکنشهای عاطفی مرا آنچه «مردم حس می کنند» و کردارهای مرا عرف اجتماعی پیرامونم معین کند. تا آنجا که وضع من چنین است می توان گفت که اندیشه و احساس و کردار من همچون «یکی از مردم» است، یعنی همچون عضوی از یك جمعیت بی شخصیت، نه همچون یك فرد معیّن. و اما، چون از این، باصطلاح، بی نام و نشانی خویش آگاه شوم و آغاز به ساختن و پرداختن اصول رفتار خویش کنم و استوار بر حسب آنها عمل کنم، اگرچه معنای آن عمل کردن درست در جهت خلاف شیوهٔ عرفی عمل در محیط اجتماعی پیرامون من است، به یك معنا می توان گفت که من فردتر شده ام، اگرچه به معنای دیگر همچنان همان فردم که بودم نه بیشتر و نه کمتر.

اگر برای این بحث در این کتاب جای بیشتری می بود، حق بود که آن را دقیقتر بشکافیم. اما در همین حالت ناشکافته نیز چه بسا به فهم این گفتهٔ کی یر که گور در کتاب *دیدگاه* یاری کند: «هر خیل ــ نه این یا آن خیل، نه این خیلی که اکنون هست یا آن که روزگاری بوده است، نه خیلی از مردم فرودست یا مردم فرادست، از توانگران یا تهیدستان، وجز آنها ــ در ذات خود بی حقیقت است، به این دلیل که فرد را بی حیا و بی مسئولیت می کند، یا دست کم با فروکاستن وی به جزئی از یك کلّ حس مسئولیت را در او ضعیف می کند.» البته، درگیری کی یر که گور نه با خطرهایی است که حل شدن در یك خیل به معنای غوغا به همراه دارد، بلکه آنچه او در نظر دارد اینست که فلسفه با تکیه بر کلّ در برابر جزء کوشیده است تا نشان دهد که انسان به نسبتی که از جزئیتِ محض خویش، که به خواری از آن یاد می شود، برمی آید و دمی از زندگانی کل می شود، گوهر راستین خویش را تحقق می بخشد. کی یر که گور بر آنست که این نظریه دروغین است، خواه کل را **دولت** انگارند یا طبقهٔ اجتماعی یا اقتصادی یا بشریّت یا **اندیشهٔ** مطلق. «کوشش من برای بیان این اندیشه بوده است که به کار بردن مقولهٔ «نژاد» [انسانی] که معنای انسانیت، بویژه والاترین مرتبهٔ آن را، وابستگی به آن شمرده اند، جز بدفهمی و شرك محض چیزی نیست، زیرا فرق نژاد [انسانی]، یا بشریت، با نژاد حیوانی تنها در برتری کلّی آن به عنوان یك نژاد نیست، بلکه در آن ویژگی *انسانی* است که هر فردی در درون نژاد (نه تنها افراد برجسته بلکه هر فردی) بیش از نژاد است. زیرا پیوستن خود به خدا چیزی است بسی والاتر از پیوستگی به نژاد و از راه نژاد به خدا.»

آخرین جملهٔ این بازگفت از سخنانِ کی یر که گور جهت کلّی اندیشهٔ وی را نشان می دهد. والاترین مرتبهٔ تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش پیوستگی با خداست، اما خدا نه به معنای وجود کلی یا **اندیشهٔ** مطلق، بلکه تویِ مطلق. ما شرح بیشتری از مقصود کی یر که گور از فرد شدن را بهتر است به بحث نظریهٔ وی دربارهٔ سه مرحله واگذاریم. اینجا تنها یادکردن از این نکته بس است

که مقصود وی درست ضد پراکندنِ خویش در «هرکسی» یا فرو بردن خویش در کلّیت است، به هر نام و نشانی که آن را گمان کنند. بزرگداشتِ کلیت، جمعیّت، تمامیّت در نظر کی یر که گور «جز شرك» نیست. اما همچنین تأکید می کند که مذهب شركِ[۲۷] تاریخی راه به مسیحیت برد، حال آنکه این مذهب شرك جدید جداافتادن از مسیحیت یا ارتداد نسبت به آن است.[۲۸]

۴. دیالکتیك مرحله ها و حقیقت همچون ذهنیّت

پدیدارشناسی روح هگل دیالکتیك مرحله های بیداری ذهن [یا روح] را استادانه شرح می دهد، که چگونه ذهن به خودآگاهی می رسد و سپس به آگاهی کلی و دیدگاه اندیشهٔ مطلق. اما کی یر که گور نیز دیالکتیکی را بسط می دهد که از بیخ و بن با دیالکتیك هگل تفاوت دارد. نخست آنکه، این دیالکتیك فرایندی است که از راه آن روح صورت فردیت به خود می گیرد، یعنی صورت فرد هستنده، نه صورت کلیتِ همه گیر. دوم آنکه، گذار از یك مرحله به مرحلهٔ دیگر نه با اندیشیدن که با گزینش صورت می گیرد، با عمل اراده و بدین معنا با یك جهش. مسئله عبارت از برگذشتن از برابرنهادها (آنتی تزها) با فرایندِ همنهادِ مفهومی نیست، بلکه عبارت از گزینش میان گزینه ها (آلترناتیوها) است و برگزیدن گزینهٔ والاتر، یعنی گذار به مرحله ای والاتر از دیالکتیك و درگرو نهادن داوطلبانهٔ تمامی وجود خویش.

نخستین مرحله حسّانی (استتیك) نامیده شده است[۲۹] و ویژگی آن پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسانِ حسّانی[۳۰]، حس و انگیزه های درونی و شور فرمانروا است، اما نه آنکه چنین انسانی تنها در گرو هواهای نفسانی خویش باشد و بس. نمونهٔ انسان مرحلهٔ حسّانی، برای مثال، شاعر است که جهان را دگرسان می کند و به عالم خیال و احساس فرامی برد. در کار نبودن معیارهای اخلاقیِ ثابتِ کلی و ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه های عاطفی وحسیِ ویژگی اساسیِ آگاهیِ حسّانی است. البته انسان حسّانی می تواند میان انواع تجربه های عاطفی وحسی فرق گذارد، امّا اصل راهنمای این فرق گذاری هم حسّانی است نه پیروی از قانون کلّی اخلاقی که حکم عقلِ غیرشخصی شمرده شود. انسان حسّانی تشنهٔ بیکرانه است، اما یك بیکرانگی ناپسند که چیزی نیست جز بی دروپیکری آنچه ذوقش از او می طلبد. چنین انسانی به پیشباز هر تجربهٔ حسی و عاطفی می رود و از هر گلشنی گلی می چیند و از هر چیزی که میدان گزینش

---

27. paganism

۲۸. برای نمونه نگاه کنید به:

The Sickness unto Death, pp. 73-4, tr. by W. Lowrie, Princeton and London, 1941.

۲۹. این بحث، برای مثال، در نخستین جلد *یا این ـ یا آن* و نخستین بخش از *مرحله های راه زندگی* آمده است.

30. aesthetic man

او را تنگ کند بیزار است و هرگز هیچ شکلی به زندگانی خود نمی دهد و یا شکل زندگانی او همین بی شکلی است، یعنی پراکندن خود در ساحت حس.

انسان حسّانی زندگانی خود را فرانمود آزادی می داند. با اینهمه او تنها یك اندامِ تشکیل شده از تن و روانی نیست که قدرت عاطفه و خیال و توانایی کامجویی حسی به آن داده شده باشد. «ترکیب تن و روان در هر انسانی چنان طرح ریزی شده است که روح باشد. چنین است ساختمان آن. اما چنین انسانی خوشتر دارد که در زیر زمین این ساختمان خانه کند، یعنی در خانهٔ انگیزه های نفسانی.» و آگاهیِ حسّانی یا نگرهٔ حسّانی به زندگی چه بسا با آگاهی گنگی از این واقعیت و ناخرسندی گنگی اَز پراکندن خویش در پی لذت و کامجویی حسی همراه باشد. افزون بر این، هر چه انسان هشیارتر شود که، به گفتهٔ کی یر که گور، در زیر زمین ساختمان زندگی می کند، بیشتر گرفتار «نومیدی» خواهد شد، زیرا درمی یابد که در آن ساحتی که او ایستاده است هیچ درمانی، هیچ نجاتی در کار نیست. بنابراین، با دو گزینه روبرو است: یا می باید نومیدانه در ساحت حسّانی بماند یا می باید با عمل گزینش و با درگرونهادن خویش، به ساحتِ سپسین فرارود. اندیشهٔ محض کاری برای او نخواهد کرد. اینجا مسئلهٔ گزینش در میان است؛ یا این ـ یا آن.

مرحلهٔ دوم اخلاقی است. در این مرحله انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیفهای اخلاقی گردن می نهد که ندای عقلِ کلّ است، و بدینسان به زندگانی خود شکل و پیوستگی می بخشد. اگر نمودگارِ مرحلهٔ حسّانی دون ژوان باشد، سقراط نمودگار مرحلهٔ اخلاقی است. نمونهٔ سادهٔ گذار از آگاهی حسّانی به آگاهی اخلاقی برای کی یر که گور انسانی است که از برآوردن میل جنسی برحسب جاذبه های گذرا می گذرد و تن به زناشویی می دهد و همهٔ تکلیفهای آن را به گردن می گیرد. زیرا زناشویی یك نهاد اخلاقی است و فرانمودی از قانون کلّی عقل.

واما، مرحلهٔ اخلاقی قهرمانیهای خود را دارد و می تواند، به گفتهٔ کی یر که گور، قهرمان تراژیك پدید آورد. «قهرمان تراژیك خود را فدا می کند تا نمودی از کلیت باشد.» این همان کاری است که سقراط کرد و آنتیگونه، که آماده بود تا جان خود را در راه دفاع از قانونِ نانوشتهٔ طبیعی فدا کند. در عین حال آگاهی اخلاقی بدین معنا، از گناه بی خبر است. انسان اخلاقی البته از ضعف انسانی آگاه است، اما گمان می کند که با نیروی اراده در پرتو ایده های روشن، می توان بر آن ضعف چیره شد. و تازمانی که این انسان دارای نگرهٔ ویژهٔ آگاهی اخلاقی بدین معنا باشد، به خودبسندگیِ اخلاقیِ انسان باور دارد. با اینهمه، در حقیقت، آدمی می تواند دریابد که برای اجرای قانون اخلاقیِ آنچنانکه باید و نیز برای دستیابی به فضیلت کامل توانا نیست و از ناخودبسندگی و گناه و جُرم خویش خبردار شود. آنگاه چنین انسانی بدانجامی رسد که می باید دیدگاه ایمانی را برگزیند یا رد کند. همانگونه که «نومیدی»، باصطلاح، برابرنهادِ (آنتی تز) آگاهیِ حسّانی است، برابرنهادی که با درگرونهادن اخلاقی خویش حل می شود یا از آن می توان برگذشت، آگاهی از گناه نیز برابرنهاد مرحلهٔ اخلاقی است، که تنها با عمل ایمانی یا با پیوستن خویش به خدا می توان

از آن برگذشت.

تصدیق پیوستگی خود با خدا یا **مطلقِ** برینِ شخص وار، تصدیق خویشتن درمقام روح است. «ذات با پیوستن خود به خویشتن و با خواستِ خود بودن، آشکارا درآن زمینهٔ قدرتی قرار می گیرد که تشکیل دهندهٔ آن است. و این فرمول... همانا تعریف ایمان است.» هر انسان آمیزه ای است از کرانمند وبیکران. آنگاه که در کرانمندیش درنظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است؛ و آنگاه که در بیکرانیش درنظر گرفته شود، انسان نه خدا بلکه جنبشی است به سوی خدا یا جنبشِ روح است. و انسانی که به خدا می پیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق می کند، همانی می شود که درحقیقت هست، یعنی فرد در برابر خدا.

کی یرکه گور برای نشان دادن فرق مرحلهٔ دوم با مرحلهٔ سوم ابراهیم را نماد (سمبول) این مرحله می گیرد، که می خواست فرزند خود اسحاق را به فرمان خدا قربانی کند. قهرمان تراژیك، همچون سقراط، خود را فدای قانون کلّی اخلاقی می کند؛ اما ابراهیم، چنانکه کی یرکه گور می گوید، برای کلّی کاری نمی کند. «بدینسان در برابرِ ناسازه (پارادوکس) قرار می گیریم. یا اینکه فرد [یعنی ابراهیم] همچون فرد می تواند در رابطه ای مطلق با **مطلق** قرار گیرد، که در این مقام اخلاق را اعتباری نیست، یا آنکه ابراهیم از دست می رود: او نه قهرمان تراژیك است نه قهرمان حسّانی (استتیك).» نیازی به گفتن این نکته نیست که مقصود کی یرکه گور اعلام این گزارهٔ کلّی نیست که دین دربردارندهٔ نفی اخلاق است، بلکه مقصود وی آنست که مرد اهل ایمان یکراست با خدایی شخص وار در ارتباط است که خواسته هایش مطلق است و با سنجه های عقل بشری سنجیدنی نیست. بی گمان [هنگام طرح این مسئله] در پساپُشتِ ذهن کی یرکه گور خاطرهٔ رفتارش با رگینهٔ اولسن خفته بود. زناشویی نهادی است اخلاقی و فرانمود اصول کلّی. و اگر اخلاق یا اصول کلّی والاتر از همه باشد، رفتار کی یرکه گور نابخشودنی است و تنها عذر او این می تواند باشد که از جانب خدا رسالتی دارد، خدایی که خواسته های مطلقش را با فرد در میان می نهد. مقصودم این نیست که کی یرکه گور تجربه های خود را کلّیت می بخشد، بدین معنا که هرکسی را دارای همینگونه تجربه ها می شمارد، بلکه بدین معنا آن را کلّیت می بخشد که در معنای کلّی آنها باریك اندیشی می کند.

از آنجا که دیالکتیك کی یرکه گور ناپیوسته است، بدین معنا که درآن گذار از یك مرحله به مرحلهٔ دیگر با گزینش و در گرو نهادن خویشتن صورت می گیرد، نه از راه فرایندی پیوسته از میانجیگریِ مفهومی، طبیعی است که وی هنگامی که با مسئلهٔ ایمان دینی روبرو است جایی چندان برای عقل بازنمی گذارد و برنقشِ خواست (اراده) تکیه می کند. ایمان در نظر وی یك جهش است. یعنی، یك ماجرا است، خطر کردن است و سر سپردن به یك بی یقینیِ عینی. خدا **مطلق** برین است، تویِ مطلق است؛ شیئی نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد. البته، خدا خود را بر وجدان انسانی پدیدار می کند بدین معنا که انسان از گناه آلودگی و جداافتادگی خویش از

خدا و نیاز به خدا آگاه می شود. اما پاسخ انسان یك ماجرا است، ایمان آوردن به وجودی است بیرون ازدسترس فلسفهٔ نظری. و این عمل ایمانی کاری نیست که بتوان یکبار کرد و بس، بلکه پیوسته می باید تکرار شود. درست است که خدا خود را در مسیح، در انسان ـ خدا، پدیدار کرده است، اما مسیح همانا ناسازه (پارادوکس) است؛ ناسازه ای که یهودیان از آن سردرنمی آورند و یونانیان ابلهانه اش می پندارند. ایمان همواره یك ماجرا است، یك جهش است.

شرح کی یر که گور ازدیدگاه ایمانی ازیك نظر پرخاشی است سخت برشیوهٔ برخورد فلسفهٔ نظری با آن، که نمایندهٔ اصلی آن فلسفهٔ هگل است یعنی شیوهٔ برخوردی که کار آن درهم کردنِ فرق میان انسان وخداو عقلی کردن دگم های مسیحی ودرآوردن آنهادر قالب نتیجه هایی است که از نظر فلسفی برهانی شده است. در سیستم هگلی «فرق چونایی (کیفیتی) میان انسان و خدا از دیدگاهی وحدت وجودی ازمیان برداشته می شود». این سیستم نمای فریبای «سرزمینی خیالی» به خود می گیرد که «در برابر چشمان آدمی چه بسا یقینی بالاتر از ایمان تواند بخشید». اما این سرابی است ویرانگر ایمان و به دروغ دعوی نمایندگی مسیحیت را دارد. «تمامی هیاهوی غیرسقراطیِ فلسفهٔ مدرن برای اینست که به خود و به ما بباوراند که این فلسفه همان مسیحیت است.» به عبارت دیگر، کی یر که گور باور ندارد که در این زندگی دیدگاهی بالاتر از ایمان وجود داشته باشد. تبدیل فخرفروشانهٔ ایمان به دانش نظری وهمی بیش نیست.

اگرچه کی یرکه گور در چنین پاره هایی از نوشته هایش با فلسفهٔ هگل درگیر است، اما نمی توان گفت که اگر استدلال متافیزیکی می توانست وجود خدا را چنان ثابت کند که از آن ایدهٔ خداباورانهٔ روشنی حاصل شود، وی با چنین استدلالی میانه می داشت. به نظر وی این واقعیت که انسان تا ابد پاسخگوی ایمان یا بی ایمانی خویش است نشان می دهد که ایمان نه مسئلهٔ پذیرشِ نتیجهٔ استدلالِ برهانی که مسئلهٔ خواست است. البته یزدانشناسان (تئولوگ های) کاتولیك اینجا می توانند میان این دو مسئله فرقهایی بگذارند، اما کی یرکه گور یزدانشناسِ کاتولیك نبود و نکته آنست که وی با دقت تمام تأکید می کند که ماهیت ایمان جهشی است و تنها مسئلهٔ مخالفت با عقل باوری هگلی در میان نیست.

این نکته بروشنی ازبرداشت نامدار وی ازحقیقت برمی آید، که حقیقت را ذهنیّت[۳۱] می داند. «*حقیقت همانا* چسبیدن به یك *بی یقینی عینی است* در *فرایندِ از آنِ* خود کردنی *با* مشغولیت به *زندگانیِ* درونی *با* شور هرچه *تمامتر*، و این بالاترین حقیقتی است که یك فرد هستی*دار*[۳۲] به آن می تواند رسید.» کی یرکه گور منکر وجود حقیقت عینیِ غیرشخصی نیست. اما، برای مثال، حقایق ریاضی ربطی به «فردهستی دار» بدین معنا ندارند. یعنی، به زندگانی کسی که سراپا خودرا درگرو [ایمان] نهاده باشد، ربطی ندارند. او این حقایق را می پذیرد و چاره ای جز این ندارد. اما

31. subjectivity 32. existing

این نه آن چیزی است که وی بر سر آن تمامی هستی خود را به خطر افکند. آنچه من تمامی هستی خود را بر سر آن به خطر می افکنم چیزی نیست که بدون دچار شدن به تضاد منطقی آن را انکار توانم کرد یا نه چیزی چنان بدیهی است که بی آنکه آشکارا دچار مهمل گویی شوم انکار توانم کرد. بلکه چیزی است که در آن شك توانم کرد. اما برای من آنچنان اهمیت دارد که اگر بپذیرمش با شور تمام خود را در گرو آن خواهم نهاد. این به یك معنا حقیقتی است *از آنِ* من. «حقیقت همانا آن خطر کردنی است که یك بی یقینیِ عینی را در هوای [وجود] بیکرانه برمی گزیند. من در نظام طبیعت به امید یافتنِ خدا ژرف می نگرم و در آن خرد و قدرتی همه گیر می بینم؛ اما بسی چیزهای دیگر نیز می بینم که عقل مرا پریشان و مرا آسیمه می کند. اینها همه بر روی هم یك بی یقینیِ عینی است. اما درست به همین دلیل است که در عالم درونی فرورفتن اینهمه پر کشاکش است، زیرا که این بی یقینی عینی را با تمامی شوری که برای بیکرانه دارد، دربرمی گیرد.»

البته، حقیقت با چنین وصفی از آن درست همان چیزی است که کی یر که گور ایمان می داند. تعریف حقیقت به عنوان ذهنیّت و تعریف ایمان یکی است. «اگر خطر کردن درمیان نباشد، ایمانی در میان نیست. ایمان همانا تضاد میان شور بیکرانِ عالم درونی فرد و بی یقینی عینی است.» کی یر که گور بارها تکرار می کند که حقیقتِ جاودانه در ذات خود یك ناسازه (پارادوکس) نیست، اما در رابطه با ما است که ناسازه می شود. در طبیعت گواههایی بر کار خدا می توان دید، اما بسیاری چیزها نیز می توان دید که خلاف آنند. چه در طبیعت بنگریم چه در انجیل، «بی یقینی عینی» هست و برجا می ماند. زیرا ایدهٔ «انسان ـ خدا» [که در مسیح تجلی کرده است] برای عقلِ کرانمند یك ناسازه است. ایمان به آن بی یقینی عینی می چسبد و به آن لبیك می گوید؛ اما گویی که خود را می باید بر سر دریایی بی بُن نگاه دارد. حقیقت دینی تنها در از آنِ خویش کردنِ «پرشورِ» بی یقینی عینی است که وجود دارد.[۳۳]

درحقیقت، کی یر که گور نمی گوید که برای عمل ایمانی هیچ انگیزهٔ عقلانی وجود ندارد و این عمل جز عمل خودسرانهٔ گزینشِ دلخواهانه نیست. اما دلخواه او بی گمان به کمترین پایه رساندنِ انگیزه های عقلی برای ایمان دینی و تکیه بر ذهنیتِ حقیقت و ماهیت ایمان همچون یك جهش است. بنابراین، ناگزیر از گفته های وی چنین برمی آید که ایمان برای او عمل خودسرانهٔ خواست است. و یزدانشناسان کاتولیك دست کم از این بابت بر او خرده می گیرند. اما اگر از تحلیل یزدانشناسیكِ ایمان بگذریم و به جنبهٔ روانشناسیكِ مطلب چشم بدوزیم، به آسانی می توان دریافت که بی گمان برخی کسان، خواه کاتولیك باشند یا پروتستان، براساس تجربهٔ شخصی خود می فهمند که کی یر که گور هنگامی که ایمان را ماجرا یا خطر کردن می نامد، از چه سخن

۳۳. می باید یادآور شد که ایمان درنظر کی یر که گور خویشتن را در گروِ توی مطلق و برین، یا خدای شخص وار، نهادن است نه گردن نهادن به گزاره های دینی.

می گوید. و بطور کلّی، تحلیل پدیدارشناسیكِ کی یر که گور از سه نگره یا ساحت جداگانهٔ آگاهی ارزشی و قدرت انگیزشی دارد که گزافه گوییهای ویژهٔ وی آن را از میان نمی برد.

۵. ایدهٔ هستی داری

درآن پاره ای از گفته های کی یر که گور که دربالا آوردیم، وی تعریفی نامتعارف از حقیقت به دست می دهد ویادی از «فردِ زینده» می کند. پیش از این گفتیم که اصطلاح «هستی داری» (اگزیستانس) آنچنانکه کی یر که گور به کارمی بر دیك مقولهٔ ویژهٔ انسان است و، بر ای مثال، درمو رد سنگ به کار نمی توان برد. اما دربارهٔ این مطلب اینجا بیش ازین می باید سخن گفت.

کی یر که گور بر ای روشن کردن مفهومِ خویش ازهستی داری (اگزیستانس) این تمثیل را می آورد. کسی دریك گاری نشسته است وعنان اسب را به دست دارد، اما اسب به راهی می رود که با آن آشناست بی آنکه راننده هیچ کوششی کندوچه بسا درخواب باشد. اما کسی دیگر اسب خودرا با جدیّت راهبری می کند. به یك معنا می توان گفت که هردو راننده اند. اما به معنایی دیگر تنها دوّمین را می توان گفت که رانندگی می کند. همینگونه کسی را که با خیل درحرکت است وخودرا در «هرکسیِ» بی نام و نشان فروبرده است می توان گفت که به یك معنا هستی دارد، هرچند به معنایی دیگر نمی توان گفت که ازهستی برخوردار است، زیرا که وی آن «فردهستی دار»ی نیست که استوار بر ای هدفی می کوشد، هدفی که دریك لحظه ویکبار بر ای همیشه به آن نمی توان رسید، و بدینسان چنین کسی پیوسته در حالت شَوَند است و یا، گویی با گزینشهای پیاپی خویش در کارِ ساختنِ خویش. و نیز، کسی که تنها به داشتن نقش تماشاگر جهان وزندگی دل خوش می کندوهمه چیزرا به دیالکتیکی ازمفهومهای بر آهنجیده بدل می کند به یك معنا هستی دارد و به معنای دیگر نه. زیرا آرزومند فهمیدن همه چیز است بی آنکه خودرا درگر وهیچ چیزبگذارد. اما، «فرد هستی دار» بازیگر است نه تماشاگر و سرمی سپارد و به زندگانی خود شکل و جهت می دهد. او از خود بدرمی آید[۳۴] و به هدفی روی می کند که با برگزیدن این و واپس زدن آن، در جهت آن به جان می کوشد. به عبارت دیگر، اصطلاح «اگزیستانس»[۳۵] نزد کی یر که گور کمابیش به همان معنای «هستی داری (اگزیستانس) اصیل» نزد برخی فیلسوفان اگزیستانسیالیست جدید است.

اگر اصطلاح «هستی داری» (اگزیستانس) را تنها به این معنا بفهمیم، معنای آن خُنثا است،

34. ex - ists

۳۵. واژهٔ existence از ریشهٔ لاتینی exsistere به معنای دروجود آمدن وهستی یافتن است که ازپیشوند ـ ex (= بیرون) + sistere (= ایستادن) تشکیل شده است. در فلسفه های اگزیستانس به پیروی ازکی یر که گور با توجه به معنای ریشه ای آن به کارمی رود (چنانکه نزدهیدگر، یاسپرس، وسارتر) ومعادل ریشه ای آن درفارسی «برون ایستی» می شود به معنای ازخود بدرآمدن و به ساحت آگاهی کیهانی پاگذاشتن و جهانمدارشدن و مانند آن. ـــ م.

بدین معنا که آن را در مورد هر یك از سه مرحلهٔ دیالکتیك می توان به کار برد. درواقع، کی یر که گور بروشنی می گوید که «سه قلمرو هستی داری (اگزیستانس) هست: قلمرو حسّانی (استتیك)، قلمرو اخلاقی، وقلمرو دینی.» انسانی می تواند درقلمرو حسّانی «هستی» داشته باشد که بدقّت و با استواری و پیوستگی در مقام انسانِ حسّانی عمل کند و گزینه های دیگر را کنار زند. بدین معنا دون ژوان نمونهٔ فرد «هستی دار» در قلمرو حسّانی است. همینگونه، انسانی که میلهای خود را در پای قانون اخلاقی کلّی قربانی می کند و پیوسته درپی تحقق بخشیدن به یك آرمان اخلاقی است که همواره اورا به پیش فرامی خواند، فردی است هستی داردرقلمرو اخلاقی. «فرد هستی دار خود درفرایندِ شَوَند است.... شعار هستی داری (اگزیستانس) همواره به پیش است.»

اصطلاح «هستی داری» اگرچه چنین کاربُرد گسترده ای دارد، اما یك فحوای ویژهٔ دینی نیز به خود می گیرد، ودر این جای شگفتی نیست. زیرا والاترین صورت تحقق خویش در مقام روح، از نظر کی یر که گور، پیوستن خویش به مطلق شخص وار است. «هستی داری همنهادی است از کرانمندی وبیکرانی، و فرد هستی دار هم کَرانمند است و هم بیکران.» اما مراد از اینکه فرد هستی دار بیکران است یکی کردن اوباخدا نیست، بلکه آنست که شَوَندِوی کوششی است پیوسته به سوی خدا. «هستی داری، عمل هستی داشتن، خودکوششی است... (و) کوششی بیکران.» «هستی داری فرزندی است که ازپیوند کرانمندوبیکرانه، جاودانه وگذرا، زاده می شودوبنابراین کوششی است پیوسته.» پس، می توان گفت که هستی داری ازدودَم تشکیل شده است: جدایی یا کرانمندی ویك کوشش پیوسته، در این زمینه به سوی خدا. کوشش می باید پیوسته باشدوشَوَندِ پیوسته درکارباشد، زیرا پیوستن خود به خدا ازراه ایمان کاری نیست که یکبار برای همیشه بتوان کرد، بلکه می باید صورتِ خویشتن-در-گرو-نهادنی را به خود بگیرد که پیوسته تکرار می شود.

نمی توان ادعا کرد که تعریف یا شرحی که کی یر که گور ازهستی داری می دهد همیشه بلورآسا روشن است. اما مفهوم کلّی آن را می توان دریافت. وروشن است که فرد هستی دار در عالیترین حد همانا فرد است رویاروی خدا؛ انسانی است که دیدگاه ایمانی دارد.

۶. مفهوم دلهره

مفهوم «دلهره»[۳۶] در همهٔ نوشته های اگزیستانسیالیستها یافت می شود. اما نویسندگان گوناگون آن را به شیوه های گوناگون به کار برده اند. این مفهوم نزد کی یر که گور یك زمینهٔ مذهبی دارد. ودر مفهوم *دلهره* با ایدهٔ گناه همعنان است. اما، به گمان من، می توان دامنهٔ کاربردمفهوم را گسترش داد

---

۳۶. آلمانیها ازAngst سخن می گویند وفرانسویان ازangoisse. برخی ازنویسندگان انگلیسی anguish یا حتاanxiety را برای این مفهوم برگزیده اند. من dread را به کاربرده ام. بهرحال ازبه کاربردن fear [= ترس]، به دلیلی که درمتن آمده، پرهیز باید کرد.

و گفت که دلهره حالتی است که پیش ازیك جهشِ چونایی (کیفیتی) ازیك مرحلهٔ زندگی به مرحلهٔ دیگر دست می دهد.

کی یر که گور دلهره را «نفرتِ مهرآمیز و مهر نفرت آمیز» تعریف می کند. و پسرکی را مثال می آورد که دلش برای ماجراجویی غنج می زند و «تشنهٔ چیزهای شگفت و رازناك است.» کودك هم به سوی چیز ناشناخته کشیده می شود و هم، همچون تهدیدی برای امنیت خویش، از آن می گریزد. کشش و وازنش، مهر و نفرت، درهم تنیده اند. این کودك در حالت دلهره است، و این حالت با ترس فرق دارد. زیرا ترس با چیزی کاملا معین سر و کار دارد، خواه واقعی یا خیالی، مانند مار در رختِ خواب یا زنبوری که بخواهد آدمی را نیش بزند، حال آنکه سرِ و کار دلهره با چیزی است هنوز ناشناخته و نامعیّن. و آنچه کودك را هم به خود می خواند و هم از خود می راند همانا چیز ناشناخته و رازناك است.

کی یر که گور این ایده را در مورد گناه به کار می برد. به گفتهٔ وی، روح در حالت بیگناهی در حالت خوابناکی است و از خود جدا نشده است و هنوز گناه را نمی شناسد. اما کشش گُنگی در آن هست، اما نه به گناه همچون چیزی معیّن، بلکه برای به کار بردن آزادی و بدینسان برای امکان گناه. «دلهره همان امکان آزادی است.» کی یر که گور آدم را مثال می آورد. هنگامی که به آدم در حالت بیگناهی گفتند که اگر درد مرگ نیز به جان او افتد از میوهٔ درخت دانشِ نیك و بد نخورد، او نه می دانست که بد چیست و نه مرگ چیست. زیرا تنها با سرپیچی از این بازداشت بود که این دانش به دست می آمد. اما همین بازداشت در آدم «امکان آزادی... امکان هشداردهندهٔ *توانستن*» را بیدار کرد.

اما، چنانکه کی یر که گور می گوید، در رابطه با خیر نیز دلهره هست. برای مثال، انسانی غرقه در گناه را فرض کنیم. او چه بسا از امکان بیرون آمدن از این حالت آگاه باشد و همچنین آن حالت کششی برای او داشته باشد. اما درعین حال چه بسا همان اندازه که حالت گناه آلودگی را دوست دارد، از آیندهٔ آن نیز بیمناك باشد. در این وضع او را دلهرهٔ خیر فرو می گیرد. و این براستی دلهرهٔ آزادی است، اگر فرض بر آن باشد که چنین انسانی اسیر چنگال گناه است. آزادی برای او موضوع یك نفرت مهرآمیز و مهر نفرت آمیز است. و این دلهره همانا امکان آزادی است.

مفهوم دلهره را اگر اینگونه طرح کنیم چه بسا روشنتر خواهد شد: چنین انگاریم که کسی از گناه و ناخودبسندگیِ غایی خویش آگاه شده باشد و با امکان جهش ایمانی رویارو باشد[37] که، چنانکه دیدیم، به معنای درگر و نهادن خویش برای یك بی یقینیِ عینی یا جهشی به درون ناشناخته است. وضع او کمابیش همچون وضع کسی است که بر لبهٔ پرتگاه ایستاده باشد و از امکان پرتاب کردن خویش آگاه باشد و هم احساس کشش به پرتاب کردن خویش داشته باشد و هم احساس

---

۳۷. ضد گناه فضیلت نیست بلکه ایمان است: *The Sickness unto Death*, p. 132.

وازنش. البته، جهش ایمانی به معنای رستگاری است نه نابودی. «دلهرهٔ امکان او را در چنگال خود نگاه می‌دارد تا زمانی که او را نجات یافته به دست ایمان بسپارد. او در هیچ جای دیگر روی آسایش نخواهد دید....» به نظر می‌رسد معنای این گفته آن باشد که با جهش بر دلهره چیره شده ایم، اما نگاهداشت دیدگاه ایمانی نیازمندِ در گرو نهادن خویش از نو نسبت به یك بی یقینیِ عینی است، و درنتیجه به نظر می‌رسد که دلهره همچون طنین عاطفی جهشی که از نو تکرار می شود، بازمی گردد.

۷. نفوذ کی‌یرکه گور

کی‌یرکه‌گور بیش از هرچیز اندیشنده‌ای اهل دین بود، و اگرچه فریادهای او در میان همروزگارانش هیچ گوش شنوایی نیافت، اندیشهٔ او دربارهٔ دین مسیحی در جریانهای نوین یزدانشناسی (تئولوژی) پروتستانی اثری ژرف نهاده است. پیش از این نامی از کارل بارت بردیم که دشمنیش با «یزدانشناسی طبیعی» با ستیزهٔ کی‌یرکه‌گور بادست اندازی هرگونه علم مابعدالطبیعه به قلمرو ایمان همنوا است. البته، باید انصاف داد و گفت که آنگونه یزدانشاسیی که کارل بارث نمایندهٔ آنست بیش از آنکه پیروی از کی‌یرکه‌گور باشد، برخوردی است از نو با سرچشمه‌های اصیلِ اندیشه و معنویت پروتستانی. اما از آنجا که برخی از اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور لوتری است، یکی از جهت‌های تأثیر نوشته‌های او همین می توانست بود و همین نیز شد.

نوشته‌های وی درعین حال ازجهت‌های دیگری نیزمی تواند اثر گذارد. ازسویی وی برخی سخنان درشت دربارهٔ آیین پروتستانی داشت و در اندیشهٔ وی نه تنها دوری گزیدن از آیین پروتستانیِ اخته شده را می توان دید که دوری ازخودِ آیین پروتستانی را نیز. مقصودم این نیست که بگوییم وی اگر درازتر می زیست، کاتولیك می شد. کسی نمی تواند بگوید که کاتولیك می شد یا نمی شد و بنابراین بحث آن بیهوده است. اما واقعیت آنست که نوشته‌های وی برخی ذهنها را به سوی آیین کاتولیك کشاند، آیینی که به هرحال به نظر وی همواره آرمانی را نگاه داشته است که وی آن را مسیحیت شمارهٔ ۱ می نامد. در عین حال، نوشته‌های او می تواند کسانی را یکسره از مسیحیت رویگردان کند. کسی می تواند اینگونه گمان کند و بگوید که: «بله، مطلب را می فهمم. حق کاملا با کی‌یرکه‌گور است. من یك مسیحی راستین نیستم. اما مهمتر آنست که دلم هم نمی خواهد که باشم. مرا چه کار با جهش ایمانی ودرآغوش فشردن بی یقینی های عینی!»

بنابراین، جای شگفتی نیست اگر می بینیم که در جنبش اگزیستانسیالیسم نوین برخی از زمینه‌های اندیشهٔ کی‌یرکه‌گور رااززمینهٔ دینی اصلیشان جدا شده ودریك سیستم خداناباورانه به کار گرفته شده اند، بویژه درفلسفهٔ [ژان ـ پل] سارتر. اما، درمیان فیلسوفانی که اگزیستانسیالیست[۳۸]

۳۸. البته، برخی ازآنان این عنوان را نپذیرفته اند. اما جای این بحث اینجا نیست. بهرحال عنوان «اگزیستانسیالیسم» اگر ←

نامیده شده اند، کارل یاسپرس براستی ازهمه به کی یر که گور نزدیکتر است وزمینهٔ دینیِ مفهومِ هستی داری (اگزیستانس) را تا حدود زیادی نگاه داشته است.[۳۹] اما فلسفهٔ سارتر یادآور آنست که مفهومهای هستی داری اصیل ودرگرو نهادن آزادانهٔ خویش ودلهره را می توان اززمینهٔ اصلی [دینی] آنها جدا کرد.

البته معنای این اشاره ها آن نیست که ریشهٔ تمامی اگزیستانسیالیسم نوین را می باید در نفوذِ پسامُرگِ[۴۰] کی یر که گور جُست. این خطایی است گران. اما زمینه های اندیشهٔ کی یر که گور، با تغییر زمینهٔ تاریخی آنها، در اگزیستانسیالیسم دوباره پدیدار می شود و کسانی که دربارهٔ اگزیستانسیالیسم چیزمی نویسند حق دارند که اندیشه گر دانمارکی را نیای معنوی آن بدانند، اما، البته، نه علت کافی آن. درعین حال، اندیشهٔ کی یر که گوردربسیاری کسان نفوذی انگیزنده داشته است که خودرا اگزیستانسیالیست، یا، به همین دلیل، فیلسوف حرفه ای یا یزدانشناس (تئولوگ) نمی دانند. چنانکه دربخش نخست این فصل اشاره شد، اندیشهٔ فلسفی وی هم می خواهد آدمیان را برانگیزد که به هستی داری خودو گزینه هایی که با آنهاروبروهستند بنگرندوهم خواهان آنست که برگزینند وخودرا درگرو نهندو «افراد هستی دار» شوند. والبته همچنین اعتراضی است به نام شخص یا فرد آزاد برضد حل شدن در جمع. کی یر که گور البته گزافه گویی می کند و این گزافه گویی هنگامی آشکارتر می شود که مفهوم هستی داری (اگزیستانس) ازآن معنای دینی که او به آن می داد، محروم می ماند. اما گزافه گویی چه بسا سبب جلب توجه به چیزی می شود که سرانجام ارزش گفتن دارد.

محدود به فلسفهٔ سارتر نباشد، بسیاری را دربرمی گیرد.

۳۹. یاسپرس یك فیلسوف حرفه ای واستاد دانشگاه است، حال آنکه هیچکس گمان نمی تواند کرد که آن اندیشه گر شگفت و شوریده سرِ دانمارکی می توانسته است کرسی استادی داشته باشد. به هرحال، زندگانی و اندیشهٔ کی یر که گور (همچنانکه آنِ نیچه) دیری خاطر یاسپرس را به خود مشغول داشته است.

40. posthumous

بخش سوم

جریانهای پسینِ اندیشه

فصل ۱۸

مادّه باوری نا-دیالکتیکی[1]

۱. نکته های سرآغاز

فروریختن ایده باوری مطلق بزودی برآمدن فلسفهٔ مادّه باورانه را درپی داشت که، بخلافِ مادّه باوری دیالکتیکی، رَیشه در فلسفهٔ هگلی چپ و نداشت بلکه ریشهٔ خود را در علوم تجربی وباریك اندیشی جدّی دربارهٔ آن، می دانست. علم، البته، هیچ پیوند ذاتی با مادّه باوری فلسفی ندارد، هرچند فلسفه های طبیعتی که شلینگ و هگل نیز پروراندند کمتر کسی را قانع کرد که ایده باوری متافیزیکی می تواند مکمّل طبیعی علم باشد. افزون بر این، درمیان فیلسوفان برجستهٔ آلمانی، جز مارکس، بی گمان هیچکس مادّه باور نبود. ازینرو، من سر آن ندارم که به جنبش مادّه باوری آلمانی در سدهٔ نوزدهم بسیار بپردازم. اما به هر حال باید دانست که چنین جنبشی در کار بوده است که اگرچه هیچ اندیشهٔ فلسفی ژرفی فرانیاورده است، با اینهمه نفوذی داشته است. در واقع، به سبب همین کم مایگی ودست به دامان علم شدن است که کتابی همچون *نیرو ومادّه*، نوشتهٔ بوشنر[2]، اینهمه آوازه یافت و بارها به چاپ رسید.

۲. نخستین مرحلهٔ جنبش مادّه باوری

ازجمله مادّه باوران برجستهٔ آلمانی درنیمهٔ سدهٔ نوزدهم یکی کارل فوگت[3] (۱۸۱۷-۱۸۹۵) بودو دیگر هاینریش تسولبه[4] (۱۸۱۹ - ۱۸۷۳)، و یاکوب مولشوت[5] (۱۸۲۲-۱۸۹۳) و لودویگ بوشنر (۱۸۲۴-۱۸۹۹). نام فوگت را، که جانورشناس بود وزمانی استاد دانشگاه گیسن[6]، به خاطر این گفته می توان به یادآورد که: مغز همانگونه اندیشه را درخود نهفته دارد که جگر صفرا را. فوگت کتابی نوشته است به نام *ایمان خام وعلم*[7] (۱۸۵۴) که درآن به رودُلف واگنر تاخته است و

---

1. non-dialectical materialism 2. Büchner 3. Vogt 4. Czolbe 5. Moleschott
6. Giessen 7. *Kohlerglaube und Wissenschaft*

نام این کتاب نشان دهندهٔ دید کلی اوست. واگنر فیزیولوژیستی بود که ایمان خود را به آفرینش خداوندی بی پرده بازگفته بود و فوگت به نام علم به وی تاخته بود. تسولبه نویسندهٔ کتاب *بازنمودی نو از حس باوری*[8] (۱۸۵۵) است که در آن با حمله به کانت و هگل و لوتسه[9]، به شیوه ای که یادآور شیوهٔ دموکریتوس است، پایهٔ آگاهی را بر احساس می نهاد و در عین حال اقرار داشت که در طبیعت صورتهایی از اندام وجود دارد که نمی توان آنها را به صورت مکانیستی محض توضیح داد.

مولشوت فیزیولوژیست و پزشك بود و بر اثر جنجالی که نظریه های مادّه باورانه اش به پا کرد ناگزیر از ترك کرسی استادی دراوترشت[10] شد. سپس در ایتالیا استاد شد و درکسانی که به پوزیتیویسم و مادّه باوری گرایش داشتند اثر فراوان نهاد، بویژه در چـزاره لومبـروزو[11] (۱۸۳۶ـ۱۹۰۹)، استاد نامدار انسانشناسیِ بزهکاری[12] در دانشگاه تورینو[13]، که کتاب *چرخهٔ زندگی*[14] (۱۸۵۲) اثر مولشوت را به ایتالیایی ترجمه کرد. به نظر مولشوت تمامی تاریخ کیهان را می توان بر بنیاد مادهٔ نخستین توضیح داد، که نیرو یا انرژی با آن نسبت ذاتی و اساسی دارد. مادّه ای بی نیرو و نیرویی بی مادّه وجود ندارد. زندگی نیز چیزی جز حالتی از ماده نیست. فویرباخ راه را برای درهم کوبیدن هرگونه برداشتِ انسانگونه انگارانه و غایتمندانگارانه از جهان هموار کرد و وظیفهٔ علم نوین دنبال کردن و به انجام رساندن این کار است. جدا کردن علوم طبیعی از مطالعهٔ انسان و تاریخ او هیچ وجه منطقی ندارد، زیرا علم می تواند یك دسته از اصول را برای توضیح هردومورد به کاربرد.

نامدارترین فراوردهٔ نخستین مرحلهٔ ماده باوری آلمانی شاید کتاب *نیرو و مادّه*[15] (۱۸۵۵) نوشتهٔ بوشنر باشد که به صورت کتاب مردم پسندِ مادّه باوری درآمد و به چند زبان دیگر ترجمه شد. وی هر فلسفه ای را که مردمان درس خواندهٔ عادّی از آن سردرنیاورند بی درنگ رد می کرد و کتابش به همین دلیل بسیار مردم پسند شد. چنانکه عنوان کتاب نشان می دهد، نیرو و مادّه اصول کافیِ توضیح دهنده شمرده شده و، برای مثال، جایی برای روان روحانی بازنمانده است.

۳. سنجشگری لانگه از مادّه باوری

در ۱۸۶۶ فریدریش آلبرت لانگه (۱۸۲۸ ـ ۱۸۷۵) کتاب نامدار *تاریخ مادّه باوری*[16] را منتشر کرد که در آن از دیدگاه نو ـ کانتی سنجشگری استواری از فلسفهٔ مادّه باورانه کرد و مادّه باوری را در مقام یك اصلِ روش شناسیك[17] در علوم طبیعی پذیرفتنی دانست. یعنی، فیزیکدان، برای مثال،

---

8. *Neue Darstellung des Sensualismus* 9. Lotze 10. Utrecht
11. Cesare Lombroso 12. criminal anthropology 13. Torino
14. *Der Kreislauf des Lebens* 15. *Kraft und Stoff*
16. *Geschichte des Materialismus* 17. methodological

می باید بنای کار خود را بر این اصل گذارد که گویی جز چیزهای مادّی هیچ چیز دیگری وجود ندارد. کانت نیز بر همین نظر بود. طبیعت شناس با حقیقت معنوی سر و کار ندارد. و اما، مادّه باوری اگر چه همچون یك اصل روش شناسیك در حوزهٔ علوم طبیعی پذیرفتنی است، اما هنگامی که به یك علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) یا فلسفهٔ کلّی بدل شود پذیرفتنی نیست و بدین صورت فلسفه ای است ناسنجیده و خام. برای مثال، کاری است درست و بجا که فرایندهای روانی را، تا آنجا که ممکن است، در روانشناسی تجربی توضیح روانشناسیك دهیم، اما اگر گمان کنیم که آگاهی را نیز می توان با برداشت ماده باورانهٔ محض توضیح داد، این گمان نشانهٔ بی چون وچرای بینشی خام و ناسنجیده است. زیرا تنها از راه آگاهی است که ما چیزی دربارهٔ تن و پی (عصب) و جز آنها می دانیم و همین کوشش برای فروکاستن آگاهی به مادّه خود نشانه ای است از کاهش ناپذیری آن.

افزون بر این، هنگامی که مادّه باوران با مادّه، نیرو، اتم و مانند آنها چنان روبرو می شوند که گویی آنها در حکم «شیء در ذات خود»[18] اند، ناسنجیدگیِ ذهنیت خود را نشان می دهند، زیرا اینها در واقع مفهومهایی هستند که ذهن یا روح برای فهم جهان می سازد. البته ما می باید چنین مفهومهایی را به کار بریم، اما خام اندیشی است اگر گمان کنیم که به کار بردن آنها بدین معنا است که می توان بر پایهٔ آنها یك علم مابعدالطبیعهٔ مادّه باورانهٔ جزمی (دُگماتیك) بنا کرد. و مادّه باوری فلسفی در حقیقت چیزی جز این نیست.

۴. یگانه انگاری هکل

سنجشگریِ لانگه ضربتی خردکننده بر مادّه باوری بود و بیش از همه از آن جهت که وی تنها به جدال با آن برنخاسته بود بلکه می کوشید تا نشان دهد که، به نظر وی، چه عنصری در نگرهٔ ماده باورانه ارزشمند است. اما سنجشگری وی، چنانکه می توان انتظار داشت، سبب نشد که مادّه باوری دوباره به تکاپو نیفتد. دوّمین موج مادّه باوری به نظریهٔ فرگشتِ[19] داروین چسبیده بود و آن را واقعیت اثبات شده ای می دانست که نشان می داد جریان پیدایش و تکامل انسان چیزی جز مرحله ای از یك فرگشت کلّی کیهانی نیست و کردوکارهای والای انسانی را نیز می توان بخوبی با این فرگشت توضیح داد و هیچ نیازی به درکارآوردنِ کردوکار آفرینندهٔ یك وجود ماوراءِ طبیعی برای توضیح آن نیست. البته این واقعیت که فرضیهٔ علمیِ فرگشتِ زیستی[20] ربط ناگزیر با مادّه باوری فلسفی ندارد بر برخی کسان آشکار بود، اما بسیاری نیز بودند که این فرضیه را از آن رو با آغوش بازمی پذیرفتند یا بر آن می تاختند که گمان می کردند نتیجهٔ طبیعی آن مادّه باوری است.

این دوّمین مرحلهٔ جنبش مادّه باوری در آلمان بیان خاص مردم پسند خود را در کتاب *معمای*

18. things - in - themselves 19. evolution 20. biological evolution

جهان[۲۱] (۱۸۹۹) اثر هکل[۲۲] یافت. ارنست هکل (۱۸۳۴-۱۹۱۹) سالها استاد جانورشناسی دردانشگاه ینا بود و برخی از نوشته‌های وی تنها در بارهٔ نتیجه‌های پژوهشهای علمیش بود. اما نوشته‌های دیگری نیزدرجهت پرورش یك فلسفهٔ یگانه انگار[۲۳] بر پایهٔ فرضیهٔ فرگشت، داشت. از سال ۱۸۵۹، که سال انتشار کتابِ *خیزش انواع ازراه گزینش طبیعی*[۲۴] بوّد تا ۱۸۷۱، یعنی سال انتشارِ *تبار انسان*[۲۵] اثر داورین، هکل چندین کتاب در باب فرگشت نوشت و آشکارا گفت که به نظر وی داروین سرانجام فرضیهٔ فرگشتی را بر یك پایهٔ علمی راستین نهاده است. هکل بر این اساس به پرورش یك یگانه انگاری (مونیسم) کلی روی آورد و آن را جانشینی ارزشمند برای دین به معنای سنتی آن دانست. بدینسان در ۱۸۹۲ درس-گفتاری با یادداشتهای پیوسته به آن چاپ کرد که عنوان آن *یگانه انگاریْ رشتهٔ پیوندی میان دین و علم*[۲۶] بود. کوششی ازاین دست را برای آنکه یگانه انگاری بتواند جانشین نیاز انسان به دین شود در کتاب *معمای جهان و خدا-طبیعت، پژوهشهایی در دین یگانه انگار*[۲۷] (۱۹۱۴) می توان دید.

هکل بر آنست که باریك اندیشی در کار جهان معماها یا مسائلی را پیش کشیده است که برخی از آنها حل شده اند ولی برخی دیگر حل ناشدنی هستند یا در اصل مسئلهٔ واقعی نیستند. «فلسفهٔ یگانه انگارسرانجام تنها برای به رسمیت شناختن یك معمای فراگیر کیهان، یعنی مسئلهٔ جوهر[۲۸]، آمادگی دارد.» اگر این مسئله به معنای ماهیت رازناكِ «شیءِ درذات خویش» درپساپشتِ [جهان] پدیدار باشد، هکل نیز بر آنست که ما در حلّ این مسئله همانگونه ناتوانیم که «آنکسیماندروس و آمپدوکلس در دوهزار و چهارصد سال پیش از این بودند.» اما از آنجا که ما حتا نمی دانیم چنین «شیء درذات خویش» وجود دارد یا نه، هر بحثی در بارهٔ ماهیت آن بیهوده است. آنچه روشن شده است «قانونِ کلّی جوهر است»، یعنی قانون نگاهداشت نیرو وماده. ماده و نیرو یا انرژی دو عَرَضِ جوهرند، وقانون نگاهداشتِ آنها را اگر همان قانون کلی فرگشت بدانیم، آنگاه حق داریم کیهان را وحدتی بدانیم که درآن قوانین طبیعی دارای اعتبار جاودانه و کیهانی اند. بدینسان به یك برداشت یگانه انگارانه ازکیهان می رسیم که پایهٔ آن بر دلیلهای یگانگی جهان وروابط علیتی میان تمامی پدیدارها است. افزون براین، این یگانه انگاری سه اصل جزمی علم مابعدالطبیعهٔ دوگانه انگار[۲۹]، یعنی «خدا، آزادی، و نامیرایی» را، درهم می شکند.

بدینسان، فلسفهٔ یگانه انگار جهان دوگانهٔ کانت را، که یکی فیزیکی است و مادّی ودیگری اخلاقی و غیرمادّی، کنار می گذارد. اما این بدان معنا نیست که در یگانه انگاری برای اخلاقیات

---

21. *Die Welträtsel* 22. Haeckel 23. monistic philosophy
24. *The Origin of Species by Means of Natural Selection* 25. *The Descent of Man*
26. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*
27. *Gott-Natur, Studien über monistische Religion* 28. substance 29. dualistic

جایی نیست، البته بدان شرط که بنای اخلاق را بر غرایز اجتماعی انسان بگذاریم و نه بر یك «دستورِ مطلقِ» خیالی. یگانه انگاری آرمان عالی اخلاقیِ خود را دستیابی به هماهنگی میان خوددوستی و دگردوستی، میان عشق به خود و عشق به همنوع می‌داند. «بیش از همه می باید سپاسگزار فیلسوف بزرگ انگلیسی هربرت اسپنسر باشیم که درنظریهٔ فرگشت بنیادی برای اخلاقیاتِ یگانه انگار یافت.»[۳۰]

هکل سزاوار نمی‌دانست که بر فلسفهٔ یگانه انگار برچسب مادّه باوری بزنند، زیرا این فلسفه در حالی که ایدهٔ روح غیرمادّی را رد می کند، ایدهٔ مادّهٔ مرده و بی روح را نیز رد می کند. «این دو درهر اتم آمیختگی جدایی ناپذیر دارند.» اما گفتن اینکه درهر اتم روح و ماده[۳۱] با هم درآمیخته اند بدان معناست که بگوییم درهر اتم نیرو و ماده[۳۲] باهم درآمیخته اند. هکل اگرچه بر آنست که فلسفهٔ وی را همان اندازه می توان روح باوری نامید که مادّه باوری، اما این فلسفه همان چیزی است که اغلب مردم مادّه باوری می‌دانند و اگرچه برداشتِ فرگشت انگارانه[۳۳] ای است از آن، اما به هرحال مادّه باوری است، و گزارش وی ازماهیت آگاهی وعقل خود گواه این نکته است، هرچند که او خود خلاف آن بگوید.

هکل نه برچسب «مادهٔ باوری» را بر فلسفهٔ خود می پسندد نه برچسب «خداناباوری»[۳۴] را. فلسفهٔ یگانه انگارانه وحدت وجودی (همه‌ـخداانگار)[۳۵] است نه خداناباور: خدا یکسره اندرباشنده[۳۶] در جهان و یگانه با آن است. «سرانجام فرقی نمی کند که این «ذات متعالِ» غیرشخصی را «خداـطبیعت» (Theophysis) بنامیم یا «همه‌ـخدا» (Pantheos).» به نظر نمی‌رسد که هکل متوجه این نکته بوده باشد که باورداشتن به وحدت وجود اگر جز این نباشد که کیهان را «خدا» بنامیم و اگر دین چیزی جز پرورش علم و اخلاقیات و زیبایی شناسی (استتیك) نباشد، که، به ترتیب، روبه سوی آرمانهای حقیقت، نیکی، وزیبایی دارند، فرق همه‌ـخداانگاری با خداناباوری چه بسا جز این نباشد که آنانی که خود را همه‌ـخدا انگار (وحدت وجودی) می‌دانند نگرشی احساساتی نسبت به جهان دارند حال آنکه در آنانی که خود را خداناباور می دانند چنین نگرشی نیست. البته هکل این را هم می گوید که ««خدا» درمقام علّت غاییِ همه چیز «بنیادِ» فرضی و «اصلیِ جوهر» است.» اما این مفهوم [ازخدا] چه بسا همان چیزشبح وارِ غیرشخصی، یعنی «شیءِ درذات خویش»، باشد که هکل، چنانکه دیدیم، درجای دیگری آن را بی اعتبارمی شمرد. ازینرو، همه‌ـخداانگاری وی چیزی چندان بیش ازنهادن نام «خدا» برجهان و داشتن نگره‌ای احساساتی نسبت به آن نیست.

---

۳۰. اگر هکل هنوز زنده می بود بی گمان از ستایندگان اندیشه های اخلاقی پروفسور جولین هاکسلی می شد.

31. Geist und Materie 32. Kraft und Stoff

33. evolutionary 34. atheism 35. pantheist 36. immanent

۵. انرژی باوری اُستوالد

در ۱۹۰۶ «انجمن یگانه انگاران»[۳۷] آلمان در مونیخ به سرپرستی هکل بنیاد یافت[۳۸] و در ۱۹۱۲ اُستوالد[۳۹]، که در آن زمان رئیس انجمن یگانه انگاران بود، مجلهٔ *سدهٔ یگانه انگاری*[۴۰] را انتشار داد.

ویلهلم اُستوالد (۱۸۵۳-۱۹۳۲) شیمیدان ِ نامداری بود و استاد شیمی در دانشگاه ریگا و سپس لایپزیگ و برندهٔ جایزهٔ نوبل (۱۹۰۹) و بنیادگذار *سالنامهٔ فلسفهٔ طبیعت*[۴۱] (۱۹۰۱-۱۹۲۱) که در آخرین شمارهٔ آن متن آلمانی *رسالهٔ منطقی-فلسفی* اثر لودویگ ویتگنشتاین منتشر شد. در ۱۹۰۶ از استادی در دانشگاه لایپزیگ کناره گرفت و پس از آن نوشته های بسیار در زمینه های فلسفی منتشر کرد.

در ۱۸۹۵ اُستوالد کتابی با نام *برگذشتن از مادّه باوری علمی*[۴۲] منتشر کرد. اما این، باصطلاح، برگذشتن از مادّه باوری نزد او به معنای نشاندن مفهوم انرژی به جای مادّه بود. [به نظر وی،] عنصر اساسی واقعیت انرژی است که در فرایند دگردیسیها صورتهای بسیار به خود می گیرد. خواصّ گوناگون مادّه همانا صورتهای گوناگونی است که انرژی به خود می گیرد؛ و انرژی روانی، که ناآگاه تواند بود یا آگاه، ساحت یا صورت جداگانه ای از آن است. ساحتها یا صورتهای گوناگون [به یکدیگر] کاهش ناپذیراند، بدین معنا که هیچ صورت جداگانه ای را نمی توان با صورت دیگری یکی کرد. در عین حال همگی از دگردیسی ِ یك واقعیت غایی، یعنی انرژی، پدید می آیند. ازینرو، «انرژی باوری»[۴۳] نظریه ای است یگانه انگارانه. این نظریه با اصول روش علمی که اُستوالد به آنها ایمان دارد و به هیچ گونه فرضیه پردازی متافیزیکی راه نمی دهد، بسختی سازگار است. اما بهرحال وی هنگامی که به فلسفهٔ طبیعت روی آورد پا از دایرهٔ علم تجربی فراتر گذاشت.

۶. سنجشگری ِ تجربه بنیاد، کوششی برای چیرگی بر همستیزی مادّه باوری و ایده باوری

مادّه باوری تنها در خامترین صورت خود بر آنست که همهٔ فرایندها مادّی هستند. اما هیچ فلسفه ای را نمی توان در ردهٔ مادّه باوری نهاد مگر آنکه، به هر حال، پیشینگی ِ مادّه در آن اصل باشد و بر آن باشد که فرایندهایی که بدرستی نمی توان مادّی شمرد، برآمده از مادّه اند یا

---

37. Monistenbund

۳۸. اندیشهٔ راهنمای انجمن این بود که علم یك راه زندگی فراهم می آورد.

39. Ostwald 40. *Das monistische Jahrhundert* 41. *Annalen der Naturphilosophie*

42. *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* -

43. energeticism

پی-پدیدارهایِ فرایندهای مادّی. همینگونه، اگرچه ایده باوری بر آن نیست که همه چیز به معنای عادّی کلمه، ایده است، هیچ فلسفه ای را نمی توان بدرستی یك سیستم ایده باوری متافیزیکی دانست مگر آنکه به هرحال بر آن باشد که اندیشه یا عقل یا روح پیشین است و جهان مادّی فرانمود یا برونهشتِ آن است. به هرحال، کشاکش میان مادّه باوری و ایده باوری در نخستین برخورد پیشاپیش دربردارندهٔ جداگانگی میان مادّه وروح یا اندیشه است و سپس [هواداران هریك] می کوشند تا با فرودست کردن یکی از دوپارهٔ این جداگانگی نسبت به دیگری، بر این رویارویی چیره شوند. بنابراین، یکی از راههای نادیده گرفتن کشاکش میان مادّه باوری و ایده باوری فروکاستن واقعیت به پدیدارها است که بدرستی نه بتوان گفت که مادّی اند نه روحانی.

چنین کوششی را در پدیدارباوری[44] ماخ و آوناریوس[45] می توان دید که معمولا نام سنجشگریِ تجربه بنیاد[46] بر آن می گذارند. البته مقصود این نیست که همهٔ کوشش این دو فیلسوف صرف چیرگی بر رویارویی میان ماده باوری و ایده باوری می شد. برای مثال، سروکار ماخ بیشتر با مطالعهٔ ماهیّت علم فیزیك بود. درعین حال این دو پدیدارباوری خود را مایهٔ ازمیان رفتن آن دوگانه انگاریهایی می‌دانستند که سبب کوششهای متافیزیکی برای یگانه کردن [واقعیت] می شود. از این دیدگاه است که نظریهٔ ایشان اینجا بررسی می شود.

ریشارد آوناریوس (۱۸۴۳ - ۱۸۹۶) استاد فیزیك در دانشگاه زوریخ بود و با نوشتن *سنجشگری تجربهٔ ناب*[47] (۱۸۸۸-۱۸۹۰) و *برداشت انسانی از جهان*[48] (۱۸۹۱) کوشید تا ماهیت اساسی تجربهٔ ناب را پدیدار کند، یعنی آن تجربه ای که ازهر برداشتی افزوده بر آن عاری باشد. وی داده ها یا عناصر بی‌میانجی تجربه را در احساسها یافت و احساسها را وابسته به دگرگونیهایی دانست که درسیستم عصبی مرکزی رخ می دهد و این دگرگونیها وابسته به محیط است که یا به صورت انگیختار خارجی عمل می کند یا ازراه فرایند خوردوخوراك. افزون براین، هرچه مغز پرورش یافته تر شود عناصر ثابت محیط بیشتر درآن اثر می گذارند. بدینسان، نقشی از یك جهان آشنا پدید می آید، جهانی که درآن آدمی احساس امنیت تواند کرد. وهرچه این احساس آشنایی و امنیت بیشتر شود، جهان را کمتر معمّاوار و پرسش انگیز و رازناك می یابیم و سرانجام مسائلِ پاسخ ناپذیر مابعدالطبیعه رفته رفته ازمیان می رود. نظریهٔ تجربهٔ ناب، که هم جهان بیرونی و هم جهان درونی را به احساسها فرومی کاهد، دوپارگیها میان عالم فیزیکی و عالم روانی، دوپارگیها میان شیء و اندیشه، میان عین وذهن را ازمیان برمی‌دارد، همان دوپارگیهایی که بنیاد نظریه های متافیزیکیِ رقیب همچون ماده باوری و ایده باوری بوده اند.

ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) نیز چنین نظریه ای پرداخت، اما با رهیافتی کمابیش جز این.

---

44. phenomenalism 45. Avenarius 46. empirio-criticism

47. *Kritik der reinen Erfahrung* 48. *Der menschliche Weltbegriff*

ماخ سالها در دانشگاه وین استاد بود و افزون بر آثاری که دربارهٔ علم فیزیك منتشر کرد، *دربارهٔ تحلیل احساسها*[۴۹] (۱۸۸۶) و *دانش و خطا*[۵۰] (۱۹۰۵) را نوشت. [به نظر ماخ] تجربه را می توان به احساسها فروکاست که نه یکسره مادّی اند نه یکسره روانی بلکه خنثا هستند؛ و بدینسان ماخ می کوشد به پسِ پُشت جداگانگیهایی راه برد که فیلسوفان نظریه های متافیزیکی را بر آنها بنا نهاده اند. اما وی چندان که در پی پالودن علم فیزیك از عناصر متافیزیکی است در پی ساختن و پرداختنِ یك فلسفهٔ[۵۱] کلّی نیست. علم که از نیازهای زیستی ما مایه می گیرد، هدفش در چنگ آوردن طبیعت با بخشیدن توانایی پیش بینی به ما است. ازینرو ما می باید اندیشه را کمتر به کار اندازیم و پدیده ها را با کمترین و ساده ترین مفهومهای ممکن یگانگی بخشیم. این مفهومها اگرچه وسایلی ناگزیر برای فراهم آوردن امکان پیش بینی اند، اما به معنای متافیزیکی سبب نمی شوند که ما به درون علتها یا ماهیت ها یا گوهرها راه یابیم.

لنین در *مادّه باوری و سنجشگری تجربه بنیاد*[۵۲] (۱۹۰۹) بر آنست که کارِ پدیدارباوری ماخ و آوناریوس ناگزیر به ایده باوری و از آنجا به ایمان دینی می کشد. زیرا اگر چیزها را به احساسها یا داده های حس فروکاهیم می باید تکیه گاهشان را ذهن بدانیم و از آنجا که تکیه گاهشان را نمی توان بر ذهن فرد انسانی گذاشت، ناگزیر آنها را می باید به ذهن خداوندی حواله کرد.

پدیدارباوری ماخ و آوناریوس بخشی از آن خطی از اندیشه است که راه به نو-پوزیتیویسم حلقهٔ وین در دههٔ دوم این قرن، گشود و نمی توان گفت که زمینه ای برای زنده کردنِ دوبارهٔ ایده باوری فراهم کرد تا چه رسد به خداباوری. البته، این بدان معنا نیست که دیدگاه لنین بکلی پرت است. برای مثال، از آنجا که آوناریوس بهیچوجه نمی خواست انکار کند که اشیاء پیش از وجود آدمیان به معنایی وجود داشته اند بر آن شد که احساسها، در مقام احساسهای ممکن، پیش از ذهنها می توانستند وجود داشته باشند. اما بسختی می توان از آنگونه نتیجه گیری که لنین از این فلسفه کرده است پرهیز کرد مگر آنکه فروکاستن اشیاءِ به احساسها را آنچنان تفسیر کنیم که سرسختترین واقع باور[۵۳] نیز نتواند با آن بستیزد، یعنی اینکه اشیاء مادّی در اصل حس پذیرند البته اگر ذهنی دارای آگاهی حسی حضور داشته باشد. البته می توان به جای احساسها از حس پذیران[۵۴] [یا موجودات محسوس] سخن گفت. اما در این صورت نیز بازهم اشیاءِ مادّی را در برابر ذهن می نشانیم و باز گرفتار همان مشکل می شویم. افزون براین، به گمان نویسندهٔ این

---

49. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* 50. *Erkenntnis und Irrtum*

۵۱. ماخ آن برداشتی را که «من» را یك گوهر روحانیِ رویاروی طبیعت ایستاده، می داند، رد می کند و «خود» را همتافتی از پدیده ها می داند که دنبالهٔ طبیعت است. اما این نظریه را آنچنانکه باید نمی پردازد، و بر آنست که «من» رشتهٔ پیوندی میان تجربه ها است.

52. *Materialism and Empirio-Criticism* 53. realist 54. sensibilia

کتاب، فروکاستن «خود» به همتافتی یا سلسله ای از حس پذیران بی معنا است. زیرا شرط چنین فروکاستنی آنست که «خود» به حس پذیران فروکاستنی نباشد و در این کار حضور داشته باشد. بدینسان، از سویی با «خود» وامی مانیم و از سوی دیگر با حس پذیران [یا موجودات محسوس]، یعنی، به عبارت دیگر، با همان دوگانگیی که سنجشگریِ تجربه بنیاد می کوشید بر آن چیره شود.[55] کوشش ماخ برای پالودن علم طبیعی از مابعدالطبیعه چیزی است و پدیدارباوری در مقام نظریهٔ فلسفی یکسره چیزی دیگر.

۵۵. نو-پوزیتیویستها کوشیدند پدیدارباوری را از یک نظریهٔ هستی شناسیک (ontological) به یک نظریهٔ زبان شناسیک (linguistic) بدل کنند و گفتند این گزاره که اشیاءِ مادّی همان داده های حسند، بدان معنا است که جمله ای را که در آن از یک شیءِ مادّی یاد شده است می توان به جمله ای یا جمله هایی برگرداند که در آن تنها از داده های حس یاد شده باشد، آنچنان که اگر جملهٔ اصلی صادق (یا کاذب) باشد برگردان آن نیز صادق (یا کاذب) باشد و بعکس. اما من گمان نمی کنم که این کوشش کامیاب شده باشد.

فصل ۱۹

جنبش نو-کانتی

۱. نکته های سرآغاز

در ۱۸۶۵ اُتولیبمن[1] (۱۸۴۰-۱۹۱۲) در کتاب *کانت و مقلدانش* فریاد برآورد که «به کانت بازگردیم!» بدرستی می توان فهمید که چرا در چنان روزگاری چنین فریادی کشیده شده است. از سویی علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانه توده ای از سیستمها پدید آورده بود که با فرونشستنِ نخستین فوران شور و هیجان، در نظر بسیاری چیزی که براستی بتوان دانش نامید فراهم نیاورده بود و بار دیگر نگرهٔ کانت نسبت به علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) را روا (موجّه) می کرد. از سوی دیگر، مادّه باوری اگرچه به نام علم سخن می گفت، درپی ساختن و پرداختن گونهٔ خاص خویش ازعلم مابعدالطبیعه بود که سخت جای چون و چرا داشت و نسبت به حدودی که کانت برای کاربرد اصولیِ مفاهیم علمی نهاده بود کور بود. به عبارت دیگر، هم ایده باوران و هم مادّه باوران با دستاوردهاشان ثابت کردند که حدودی که کانت بردانش نظری انسان نهاده درست است. بنابراین، آیا بهتر آن نیست که به آن اندیشه گر بزرگِ روزگار نو بازگردیم که با سنجشگری موشکافانه اش از دانش انسانی توانسته است از گزافکاریهای علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) بپرهیزد بی آنکه گرفتار دُگم باوری (دگماتیسم) مادّه باوران شود؟ مسئله پیروی کورکورانه از کانت نبود بلکه پذیرفتن وضع یا نگرهٔ کلّی او بود و پی گرفتن راهی که او پیموده بود.

جنبش نوکانتی به صورت نیرویی قدرتمند در فلسفهٔ آلمان درآمد و فلسفهٔ دانشگاهی یا، به قول آلمانیها، «فلسفهٔ مدرسه»[2] شد و در پایان قرن بیشتر کرسیهای فلسفه در دانشگاهها در دست کسانی بود که دست کم تا حدودی نمایندگان این جنبش بودند. اما مکتب نوکانتی به شمار نمایندگانش رنگ وروهای گوناگون به خود گرفت که نمی توانیم ازهمه یاد کنیم و اشاره هایی کلّی به خطهای اصلی اندیشهٔ آنان بس است.

---

1. Otto Liebmann 2. Schulphilosophie

۲. مکتب ماربورگ

در درون جنبش نوکانتی میان مکتب ماربورگ[۳] و مکتب بادن[۴] فرق نهاده اند. می توان گفت که توجه مکتب ماربورگ در اساس به زمینه های منطق، شناخت شناسی، وروش شناسی بود و بیش از همه با نام هرمان کوهن[5] (۱۸۴۲ـ۱۹۱۸) و پاول ناتورپ[۶] (۱۸۵۴ ـ ۱۹۲۴) قرین است.

کوهن که در ۱۸۷۶ به استادی فلسفه در دانشگاه ماربورگ گمارده شد خود را هم وقفِ گزارش سنجشگرانه از اندیشهٔ کانت و هم بسط آن کرد. زمینهٔ اصلی اندیشهٔ وی به معنای گسترده، عبارتست از یگانگی آگاهی فرهنگی و فرگشت (تحوّل) آن و در همهٔ نوشته های وی چه دربارهٔ منطق باشد یا اخلاق یا زیبایی شناسی یا دین[۷] نکتهٔ چشمگیر آنست که وی پیوسته به پرورش تاریخی ایده هایی که با آنها سروکار دارد و به معنای فرهنگی آنها در دوره های گوناگون پرورششان اشاره می کند. این وجه از اندیشهٔ وی سبب می شود که اندیشه اش به اندازهٔ کانت صورت اندیشانه[۸] و برآهنجیده (تجریدی) نباشد، اگرچه غوطه وری در باریك اندیشیهای تاریخی نمی گذارد که دیدگاه شخصی کوهن به آسانی دریافته شود.

کوهن در نخستین جلد از *سیستم فلسفی*[۹] (۱۹۰۲ـ۱۹۱۲) دکترین کانت دربارهٔ حسپذیری[۱۰]، یا استتیك برین[۱۱]، را رها می کند و خود را یکسره به منطق اندیشهٔ ناب یا دانشِ ناب[۱۲] می سپارد، بویژه به دانش ناب یا پیش اندری[۱۳] که در بنیادِ علم فیزیكِ ریاضی ـ بنیاد قرار دارد. البته، منطق دامنهٔ کاربُرد گسترده تری دارد. اما «این واقعیت که منطق می باید ربطی گسترده تر داشته باشد که دامنهٔ آن را از زمینهٔ علم طبیعیِ ریاضی ـ بنیاد به زمینهٔ علوم معنوی[۱۴] می کشد بهیچوجه اثری در رابطهٔ اساسی منطق با دانش در علم طبیعیِ ریاضی ـ بنیاد ندارد. در واقع، کار اساسی کانت برقراری رابطه میان علم مابعدالطبیعه و علمِ طبیعی ریاضی ـ بنیاد است.»[۱۵]

در جلد دوم، که ویژهٔ بحث دربارهٔ علم اخلاقِ خواستِ ناب[۱۶] است، کوهن خاطرنشان می کند که «علم اخلاق، در مقام اصول اعتقادی دربارهٔ انسان، در مرکز فلسفه جای می گیرد.» اما مفهوم انسان پیچیده است و [اخلاق] دو وجه اساسی انسان را در بر می گیرد، یعنی هم در مقام فرد و هم در

---

3. Marburg 4. Baden 5. Cohen 6. Natorp

۷. وی در جلدِ دوم مفهوم دین در سیستم فلسفه *(Der Begriff der Religion im System der Philosophie)* به بحث دربارهٔ ایدهٔ خدا می پردازد و آن را ایده آل یگانگی بخشِ حقیقت و کمال می شمارد.

8. formalistic 9. System der Philosophie 10. sensibility 11. transcendental aesthetic

12. die reine Erkenntnis 13. a priori 14. Geisteswissenschaften

۱۵. البته اشارهٔ کوهن به علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) به معنایی است که کانت از آن درنظر دارد.

16. Ethik des reinen Willens

مقام عضو جامعه. بدینسان، استنتاج مفهوم رسا از انسان از چند مرحله یا دم می گذرد تا اینکه دوجنبه دریکدیگر بخَلَند. کوهن در بحث دربارهٔ این مطلب می گوید فلسفه بدانجا رسیده است که دولت را تن آوردگی (تجسّم) آگاهی اخلاقی انسان بداند. اما مثل روز روشن است که دولت تجربی وواقعی دولت «طبقهٔ فرمانروا» است. و «دولتِ قدرت ورز»[17] تنها هنگامی دولت به معنای تن آوردگیِ اصول حق و داد[18] خواهد بود که در خدمت منافع طبقه ای خاص نباشد. به عبارت دیگر، کوهن به یك جامعهٔ مردم سالارانهٔ سوسیالیست چشم دوخته است که فرانمودِ راستینِ خواستِ اخلاقی انسان باشد، هم در مقام شخصِ فردانی[19] آزاد و هم موجودی که بذات روبه سوی زندگانی اجتماعی ودستیافت به یك هدف آرمانی همگانی دارد.

از آنجا که کوهن دستگاه (سیستم) فلسفه را «ازدیدگاه یگانگی آگاهی فرهنگی» می نگرد واز آنجا که علم و اخلاق بی گمان مظهر کامل این آگاهی نیستند، جلد سوم را به بحث دربارهٔ زیبایی شناسی (استتیك) اختصاص می دهد، همچنانکه کانت بحث دربارهٔ زیبایی شناسی را بخشی جدایی ناپذیر از فلسفهٔ سیستمی قرار داده بود.

ناتورپ نیز که در ماربورگ کرسی استادی داشت، سخت زیر نفوذ کوهن بود و در کتاب *بنیادهای فلسفیِ علوم سنجیده*[20] (۱۹۱۰) می کوشد تا نشان دهد که برای بسط منطقیِ ریاضیات نیازی به رویکرد به شهود زمان و مکان نیست. و ازینرو، فلسفهٔ ریاضیات وی بسیار «مُدرن»تر از فلسفهٔ ریاضیات کانت است. درباب اخلاق ناتورپ بادید کلی کوهن همرای بود وبر پایهٔ این ایده که قانون اخلاقی ازفرد خواهان آنست که کردوکار خود را در جهت والایشِ انسانیت قرار دهد، نظریه ای دربارهٔ آموزش و پرورش اجتماعی پرداخت. همچنین می باید یادآور شد که وی در کتاب نامدار *نظریهٔ ایده های افلاطون*[21] (۱۹۰۳) کوشید تا خویشاوندی میان افلاطون وکانت را نشان دهد.

هم کوهن وهم ناتورپ کوشیدند تا از آن دوپارگی اندیشه وهستی که در نظریهٔ کانتی «شیءِ در ذات خویش» نهفته است، برگذرند. بدینسان، به نظر ناتورپ «هردو، یعنی هم اندیشه وهم هستی، تنها در نسبت دوسویهٔ دایمی با یکدیگر است که وجود ومعنا دارند.» وجود چیزی ایستا، نشانده در برابر کردوکارِ اندیشه نیست، بلکه تنها دریك فرایندِ شَوَند است که وجود دارد واین فرایند ازدرون با آن کردوکار [یعنی، کردوکار اندیشه] در پیوند است. و اندیشه فرایندی است که گام به گام موضوع خود یعنی هستی را تعیین می کند. اما کوهن وناتورپ اگرچه کوشیدند که اندیشه وهستی را همچون دو قطبِ به همِ پیوستهٔ یك فرایند با هم یگانه کنند، اما نتوانستند جز با رهاکردن دیدگاه کانت و روی آوردن به ایده باوری متافیزیکی «شیء در ذات خویش» را آنچنانکه باید از میان

---

17. der Machtstaat 18. der rechtsstaat 19. individual person

20. *Die philosophischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* 21. *Platons Ideenlehre*

بر دارند.

۳. مکتب بادن

در حالی که مکتب ماربورگ تکیه را بر پژوهش در بنیادهای منطقی علوم طبیعی نهاده بود، مکتبِ بادن بر فلسفهٔ ارزشها و باریك اندیشی علوم فرهنگی تکیه می کرد. بدینسان، به نظر ویلهلم ویندلباند[۲۲] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۱۵) کار فیلسوف پژوهش در اصول و پیش انگاره های داوریهای ارزشی[۲۳] و نسبت میان ذهن یا آگاهیِ داوری کننده و ارزش یاهنجار یا آرمانی است که داوری در پرتو آن صورت می گیرد.

بر پایهٔ چنین گزارشی از فلسفه آشکار است که داوریهای اخلاقی و زیباشناسیك (استتیك) مایهٔ باریك اندیشی فلسفی را فراهم می کنند. برای مثال، داوری اخلاقی آشکارا ارزشگذارانه است نه شرح دهنده. اما ویندلباند داوریهای منطقی را نیز دراین شمار می نهد. زیرا همچنانکه علم اخلاق با ارزشهای اخلاقی سر وکار دارد، سر وکار منطق نیز با یك ارزش است، یعنی راستی (صدق). هر چیزی که اندیشیده می شود راست (صادق) نیست. راست آن چیزی است که بدان می باید اندیشید. بدینسان تمامی اندیشهٔ منطقی را یك ارزش یا یك هنجار[۲۴] رهبری می کند. آکسیومهای نهایی منطق را نمی توان اثبات کرد، اما اگر راستی (صدق) را ارزشمند می دانیم می باید آنها را بپذیریم و می باید راستی (صدق) را همچون هنجار یا ارزشی عینی بپذیریم مگر آنکه بخواهیم تمامی اندیشهٔ منطقی را ردّ کنیم.

بدینسان، پیش انگارهٔ منطق و علم اخلاق و زیبایی شناسی ارزشهای راستی، نیکی، و زیبایی است. و این واقعیت ما را ناگزیر از آن می کند که وجود یك آگاهیِ برینِ[۲۵] هنجارگذار[۲۶] یا ارزش- نهنده[۲۷] را در پس آگاهی تجربی، به صورت یك بُن انگاره[۲۸] (فرض بنیادین) بپذیریم. افزون براین، از آنجا که همگان در داوریهای منطقی، اخلاقی، و زیبایی شناسیكِ خود نهانی چنگ در دامان ارزشهای مطلق جهانگیر می زنند، این آگاهی برین رشتهٔ پیوندی است حیاتی میان افراد.

و اما، ارزشهای مطلق به یك لنگر مابعدالطبیعی[۲۹] (متافیزیکی) نیاز دارند، یعنی شناخت و تصدیق ارزشهای عینی ما را بدانجا می کشاند که بر یك حقیقت زَبَرحسی، که آن را خدا می نامیم، یك بنیاد مابعدالطبیعی بنا نهیم. و اینجاست که ارزشهای وجود قدسی پدید می آید. «وجود قدسی برای ما به معنای یك ردهٔ خاص از ارزشهایی نیست که دارای اعتبار جهانگیر باشند، مانند

---

۲۲. Windelband، تاریخگزار نامدار فلسفه به ترتیب در زوریخ، فرایبورگ و استرازبورگ استاد بود. در ۱۹۰۳ نامزد استادی در هایدلبرگ شد. وی نخستین چهرهٔ برجستهٔ مکتب بادن است.

23. value - judgments　24. norm　25. transcendental consciousness　26. norm - setting

27. value - positing　28. postulate　29. eine metaphysiche Veränkerung

رده هایی که راست و خوب و زیبا تشکیل می دهند، بلکه تمامی این ارزشها است تا آنجا که این ارزشها با حقیقت زَبَرحسی نسبت دارند.»

فلسفهٔ ارزشهای ویندلباند به دست هاینریش ریکرت[۳۰] (۱۸۶۳ ـ ۱۹۳۶)، جانشین وی بر کرسی فلسفه در هایدلبرگ، گسترش یافت. ریکرت بر آنست که قلمرو وی از ارزشها هست که حقیقت دارد اما بدرستی نمی توان گفت که وجود دارد.[۳۱] حقیقت دارد بدان معنا که ذهن (سوژه) آن ارزشها را درك می کند اما آنها را نمی آفریند، ولی این ارزشها چیزهایی هستنده در میان دیگر چیزها نیستند. و اما، درداوریهای ارزشی ذهن قلمرو ارزشها را با جهان محسوس گرد هم می آورد و به اشیاء و رخدادها معنای ارزشمندانه می بخشد. و در مورد ارزشها اگرچه نمی توان گفت که براستی وجود دارند، اما انکار نیز نمی توان کرد که وجودشان چه بسا بر بنیاد یك حقیقت جاودانهٔ خدایی باشد که دست دانش نظری ما به دامان آن نرسد.

ریکرت بنابر دید کلّی خویش بر جایگاه ایدهٔ ارزش در تاریخ تکیه می کند. ویندلباند بر آن بود که سر و کار علم طبیعی با اشیاء از جنبه های کلیّت آنها یا درمقام نمونه ای از نوع است و با رخدادها از جنبهٔ تکرارپذیریشان، یعنی درمقام نمونه ای ازقوانین جهانگیر است، حال آنکه سر و کار تاریخ با رخدادِ یگانه و بی همتا است. علوم طبیعی «ناموس گذار»[۳۲] یا قانون نهنده اند، حال آنکه تاریخ (یعنی، علم تاریخ) «یکّه نگار»[۳۳] است.[۳۴] ریکرت نیز بر آنست که تاریخگزار با یگانه و بی همتا سر و کار دارد، اما تأکید می کند که دلبستگی او به اشخاص و رخدادها تنها از جهت نسبت آنها با ارزشها است. به عبارت دیگر، آرمان تاریخنگاری فراهم آوردنِ آنچنان علم فرهنگی است که کمال یابی تاریخی را در پرتو ارزشهایی که جامعه ها و فرهنگهای گوناگون به رسمیت شناخته اند تصویر می کند.

هوگو مونستربرگ[۳۵] (۱۸۶۳ـ ۱۹۱۶)، دوست ریکرت، را از یك وجه فکریش می توان با مکتب نوکانتیِ بادن قرین دانست. وی در کتاب *فلسفهٔ ارزشها*[۳۶] (۱۹۰۸) به این ایده پرداخت که

---

30. Rickert

۳۱. ریکرت در کتاب دستگاه فلسفه *(System der Philosophie)* که در ۱۹۲۱ به چاپ رسیده است، می کوشد تا ارزشها را در شش گروه یا قلمرو طبقه بندی کند: ارزشهای منطق (ارزشهای صدق)، زیبایی شناسی (ارزشهای زیبایی)، عرفان (ارزشهای قدسیتِ ناشخص وار ــ impersonal ــ)، علم اخلاق (ارزشهای اخلاقی)، کامجویی (ارزشهای شادکامی) و دین (ارزشهای قدسیّتِ شخص وار).

32. nomothetic 33. idiographic

۳۴. هیچ علمی را تنها از این بابت که با انسانها سر و کار دارد نمی توان «یکّه نگار» دانست. برای مثال، روانشناسی تجربی با انسانها سر و کار دارد و با اینهمه علم «ناموس گذار» است. به زبان مدرسی (اسکولاستیك) این فرق گذاری بیشتر صوری است تا مادّی.

35. Hugo Münsterberg 36. *Philosophie der Werte*

به جهان همچون دستگاهی از ارزشها معنا دهد. اما سپس در مقام استادی دانشگاه هاروارد هر چه بیش به زمینهٔ روانشناسی روی کرد ودراین زمینه سخت زیر نفوذ وونت[۳۷] بود.

۴. گرایش عمل باورانه

دیدیم که ویندلباند وجودحقیقت زَبَرحسیِ الاهی را بُن انگاره[۳۸] ای برای به رسمیت شناختن ارزشهای مطلق می دانست. در عین حال سخت استدلال می کرد که معنای اصطلاح «بُن انگاره»، آنچنانکه در این زمینه به کار می رود، نه چیزی است در حدود معنای اصطلاح «افسانهٔ سودمند». اما، در میانِ نوکانتیان بودند کسانی که به نظریهٔ بن انگاره ایِ[۳۹] کانت معنایی یکسره عمل باورانه[۴۰] می دادند.

بدینسان، فریدریش آلبرت لانگه (۱۸۲۸ ـ ۱۸۷۵)، که از او پیش ازین به عنوان یکی از سنجشگران مادّه باوری نام بردیم، نظریه های متافیزیکی و آراءِ دینی را از آنِ قلمروی میان شعر ودانش دانست. اگر این نظریه ها و آراءِ را بیانگر دانش ما از حقیقت بدانیم، در برابر همهٔ اعتراضهای کانت وسنجشگران دیگر قرار می گیریم. زیرا ما نمی توانیم از حقیقتِ وراپدیدار[۴۱] دانش نظری داشته باشیم. اما اگر آنها را نمادهای حقیقتی بدانیم که دست دانش به دامان آن نمی رسد و اگر در عین حال بر ارزش آنها برای زندگی تکیه کنیم، از آن اعتراضها درامان خواهند ماند، زیرا بُرّندگی آنها درصورتی است که برای علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) و یزدانشناسی ادعای ارزشِ شناختی کنیم.

نظریهٔ بن انگاره ها را هانس وایهینگر[۴۲] (۱۸۵۲ ـ ۱۹۳۳) سیستمانه تر پرورش داد و نام «افسانهٔ سودمند» بر آن نهاد. وی نویسندهٔ کتاب نامدار *فلسفهٔ اَمّا ـ و ـ اگر*[۴۳] (۱۹۱۱) است. وی بینش کلّیِ عمل باورانه ای از حقیقت دارد که نظریه های متافیزیکی وآراءِ دینی راتنها مورد خاصّی از صدق این بینش می داند. آنچه واقعیت دارد همانا احساسهای بیرونی ودرونی است، وگرنه تمامی دانش بشری از «افسانه ها» تشکیل می شود. برای مثال، اصول منطق افسانه هایی هستند که فلیدهٔ راستین خود را در تجربه نشان می دهند. واگر بگوییم که حقیقت انکارناپذیر دارندمانند آنست که گفته باشیم آنها را ناگزیر سودمند یافته ایم. بنابراین، برای مثال، درمورد یك رأی دینی نباید پرسید که درست است یا نادرست، بلکه باید گفت که اگر در عمل سودمند یا ارزشمند است در حکم آنست که درست است. درحقیقت، [بنابراین نظر] این پرسش نمی تواند طرح شود که آیا آن رأی «براستی» درست است یا نه، اما نه از آن جهت که هیچ وسیله ای برای دانستنِ درستی یا نادرستی آن دراختیار نداریم بلکه از این جهت که به مفهوم درستی (حقیقت) معنای عمل باورانه

37. Wundt 38. postulate 39. postulate - theory 40. pragmatist
41. metaphenomenal 42. Vaihinger 43. *Die Philosohpie des Als - Ob*

داده ایم.[۴۴] افسانه انگاریِ[۴۵] عمل باورانه البته از جایگاه کانت بسی دورتر می رود. کانت از سویی دانش نظری و از سوی دیگر بُن انگاره های قانون اخلاقی را سخت رویاروی هم قرار می دهد و افسانه انگاریِ عمل باورانه به همان اندازه که از این رویارویی دوری می گزیند نظریهٔ بن انگاره های کانت را از معنا تهی می کند. من اگرچه وایهینگر را در شمار نوکانتیان نهاده ام، اما وی سخت زیر نفوذ زندگی باوری[۴۶] و افسانه انگاریِ نیچه بود و دربارهٔ نیچه کتاب نامدار نیچه در *مقام فیلسوف*[۴۷] (۱۹۰۲) را نوشته است.

۵. ارنست کَسیرر

چنانکه دیدیم، مکتب نوکانتی به هیچ روی سیستمی از اندیشه های همگون نبود. از سویی فیلسوفی همچون آلویس ریل[۴۸] (۱۸۴۴-۱۹۲۴)، استاد دانشگاه برلین، درمیان است که نه تنها هرگونه علم مابعدالطبیعه را بی چون وچرا رد می کرد بلکه نیز برآن بود که نظریهٔ ارزش را می باید از فلسفه به معنای درست کلمه بیرون نهاد.[۴۹] از سوی دیگر، فیلسوفی همچون ویندلباند را داریم که نظریهٔ ارزشهای مطلق را آنچنان پرورانده که در عمل علم مابعدالطبیعه را دوباره به میان آورد. اگرچه هنوز از «بن انگاره ها» سخن می گفت.

هرچه دامنهٔ کاربُرد اصطلاح «نوکانتی» را گسترده تر بگیریم بطبع این ناهمگونیها دامنهٔ فراختری می یابد. برای مثال، اینَ عنوان را گهگاه برای یوهانس فولکلت[۵۰] (۱۸۴۸-۱۹۳۰)، استاد فلسفه در لایپزیگ، نیز به کار برده اند. اما از آنجا که فولکلت برآن بود که روح انسان می تواند از یقینی شهودی دربارهٔ یگانگی خویش با **مطلق** برخوردار شود؛ و اینکه **مطلق** همانا روح بیکران است؛ و اینکه آفرینش را می توان همانند پدیدآوردن اثر هنری دانست، سبب می شود که وی را نتوان بسادگی در شمار نوکانتیان نهاد. ودرواقع فولکلت افزون برکانت سخت زیر نفوذ دیگر فیلسوفان آلمانی بود.

می باید یادآور شد که بیشتر فیلسوفانی که نام بردیم در سدهٔ بیستم زندگی کرده اند و جنبش

---

۴۴. برای آن که در حق وایهینگر انصاف داده باشیم، می باید بیفزاییم که وی می کوشد راههای گوناگون کارکردِ مفهومهای «اما-و-اگر» (as-if; als-ob) و «افسانه» را از هم جدا کند. او اصول منطق و فرضیه های علمی و آراءِ دینی را یکجا با هم نمی ریزد.

45. fictionalism 46. vitalism 47. *Nietzsche als Philosoph* 48. Alois Riehl

۴۹. به نظر ریل، فلسفه ای را می توان علمی دانست که خود را به سنجشگری دانش آنچنانکه در علوم طبیعی شناخته می شود محدود کند. وی، البته، اهمیت ارزش را در زندگانی انسان انکار نمی کرد، اما برآن بود که به رسمیت شناختن آنها، بدرستی، عملِ شناختی نیست و بیرون از دامنهٔ فلسفهٔ علمی قرار می گیرد.

50. Johannes Volkelt

نوکانتی تا چندی پیش یکی دو نمایندهٔ برجسته داشت که از میان آنان می باید از ارنست کسیرر[51] (۱۸۷۴ـ۱۹۴۵) نام برد که، به ترتیب، در دانشگاههای برلین، هامبورگ، گوتبورگ و ییل[52] در ایالات متحد امریکا استاد بود. نفوذ مکتب ماربورگ در وی سبب شد که اندیشه اش به سوی مسائل دانش کشیده شود و دستاورد پژوهشهایش کتاب سه جلدی *مسئلهٔ شناخت در فلسفه و علم روزگار نو*[53] (۱۹۰۶ـ۱۹۲۰) است. در پی آن در ۱۹۱۰ کتابی دربارهٔ مفهومهایِ گوهر و کارکرد[54] نوشت. آنچه چشم کسیرر را خیره کرده بود در ریاضی شدن فزایندهٔ علم فیزیک بود و نتیجه گرفت که در علم فیزیك مدرن واقعیت به صورت جهانی از نمادها (سمبولها) بازسازی و به آن دگردیسیده می شود. باریك اندیشیهای بیشتر دربارهٔ کارکردِ نمادآوری (سمبولیسم) به پرورش *فلسفهٔ صورتهای نمادین*[55] (۱۹۲۳ـ۱۹۲۹) انجامید که کتابی است کلان و در آن بر آنست که فرق میان انسان و حیوان در کاربُرد نمادها است. از راه زبان است که انسان جهان تازه ای می آفریند که جهان فرهنگ است. و کسیرر ایدهٔ نمادآوری را برای گشودن درهای بسیار به کار برد. برای مثال، کوشید تا یگانگی [شخصیت] فرد انسانی را یك یگانگیِ کارکردی نشان دهد که کردوکارهایِ گوناگونِ نمادینِ انسان را یگانه می کند و به کارکرد نمادآوری به صورت اسطوره توجه خاص کرد و در پرتو ایدهٔ دگردیسیِ نمادین[56] به مطالعهٔ کردوکارهایی همچون هنر و تاریخنگاری پرداخت.

کار جنبش نوکانتی اگرچه به سدهٔ کنونی کشید، اما بسختی می توان آن را یك فلسفهٔ قرن بیستمی نامید، زیرا پدیدار شدن جنبشها و خطهای تازهٔ اندیشه آن را به پُشتخان رانده است. البته نه آنکه موضوعهایی که این جنبش با آنها سر وکار داشت به فراموشی سپرده شد، بلکه آن موضوعها با زمینه ها یا چارچوبهای دیگر اندیشه دنبال شد. پژوهش دربارهٔ منطق علوم و فلسفهٔ ارزشها همچنان مطرح است، اما شناخت شناسی یا نظریهٔ دانش دیگر از آن جایگاهی که کانت و شاگردانش به آن می دادند برخوردار نیست، یعنی در کانون پژوهش فلسفی قرار ندارد.

البته، این بدان معنا نیست که کار نفوذ کانت به پایان رسیده است. نه، هرگز. اما کانت به هرحال دیگر آنچنان وزنهٔ سنگینی نیست که بتوان آن را در هیچ جنبشی بردوام دید و بدرستی نام جنبش نوکانتی بر آن نهاد. افزون بر اینِ، نفوذ کانت گهگاه در جهتی است یکسره ناـکانتی. برای مثال، در حالی که پوزیتیویستها اساساً حق را به کانت می دهند که علم مابعدالطبیعه را از حوزهٔ دانش بیرون نهاده بود، جریانی از اندیشه در میان توماسیان[57] نوین هست که روش برینِ[58] کانت

51. Cassirer 52. Yale

53. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*

54. Substanzbegriff und Funktionsbegriff

55. *Philosophie der symbolischen Formen* 56. symbolic transformation

57. Thomists 58. transcendental method

را در جهتی تفسیر کرده و پرورش داده است که سخت نا-کانتی است، یعنی در جهت برقرار کردن یك علم مابعدالطبیعهٔ سیستمی.

۶. چند نکته دربارهٔ دیلتای

اینجا جایی است که باید چند نکته دربارهٔ ویلهلم دیلتای[۵۹] (۱۸۳۳ ـ ۱۹۱۱) بگوییم. وی، به ترتیب، استاد دانشگاه بازِل، کیل، برسلاو و سرانجام برلین شد و در برلین جای لوتسه را بر کرسی فلسفه گرفت. و اما، اگرچه دیلتای کانت را سخت می‌ستود وی را نمی‌توان نوکانتی دانست. وی در حقیقت در جهت سنجشگریِ عقل تاریخی[۶۰] می‌کوشید و می‌خواست نظریهٔ مقولاتی درخور آن فراهم آورد. این کوشش را از یك جهت می‌توان گسترش کار سنجشگرانهٔ کانت به قلمروی دانست که آلمانیان بدان نام «علوم معنوی»[۶۱] می‌دهند. دیلتای در عین حال تأکید می‌کند که مقولات عقل تاریخی، یعنی عقلی که درگیر فهم و تفسیر تاریخ است، مقولاتِ پیش‌اندری نیست که برای ساختن تاریخ در مقداری مادهٔ خام به کار برده شود، بلکه این مقولات از راه بُردِ کوشایی که روح انسانی در نمودِ عینی خویش در تاریخ می‌کند، برمی‌آید. و بطور کلی، بویژه از ۱۸۸۳ به اینسو، دیلتای میان برآهنجیدگیِ اندیشهٔ کانت و رهیافتِ ملموس خویش خطی روشن کشید. اما، به گمان من، فرصتی که در این فصل برای اشاره کردن به جدایی میان علوم طبیعی و «علوم معنوی» یافتیم، روا می‌دارد که اینجا از دیلتای یاد کنیم.

اگر مثالهایی را که دیلتای می‌زند در نظر بگیریم به آسانی می‌بینیم که اصطلاح «علوم ذهنی»[۶۲] ترجمهٔ نادرستی از Geisteswissenschaften است. دیلتای می‌گوید که پا به پای علوم طبیعی، گروه دیگری از علوم رشد کرده است که آنها را بر روی هم می‌توان «علوم معنوی» یا «علوم فرهنگی»[۶۳] نامید، مانند «تاریخ، اقتصاد ملّی، علوم حقوق و سیاست، علم دین، مطالعهٔ ادبیات و شعر و هنر و موسیقی و جهان‌بینی‌ها و سیستم‌های فلسفی، و سرانجام روانشناسی.» اصطلاح «علوم ذهنی» تنها روانشناسی را به خاطر می‌آورد. اما دیلتای در فهرستی از نمونه‌ها، مانند آنچه آوردیم، هیچ نامی از روانشناسی نمی‌برد. میان فرانسویها رسم است که از «علوم اخلاقی» سخن بگویند. اما این اصطلاح در انگلیسی بیش از همه علم اخلاق را به خاطر می‌آورد. بنابراین من پیشنهاد می‌کنم که از «علوم فرهنگی» سخن بگوییم. البته این اصطلاح معمولاً یادآور اقتصاد ملی نخواهد بود. اما همین بس است که بگوییم که این اصطلاح دربرگیرندهٔ آن چیزی است که دیلتای Geisteswissenschaften یا Kulturwissenschaften می‌نامد.

آشکار است که در مورد فرق میان علوم فرهنگی از سویی و علوم طبیعی از سوی دیگر

59. Dilthey 60. Kritik der historischen Vernunft 61. Geisteswissenschaften
62. mental sciences 63. Kulturwissenschaften

نمی توان خاطر خودرا بسادگی آسوده کرد و گفت که آن یك با انسان سر وکار دارد و این یك ندارد. زیرا فیزیولوژی نیز از علوم طبیعی است و با اینهمه با انسان سر وکار دارد. در مورد روانشناسی تجربی نیز همین را می توان گفت. و نیز بسادگی نمی توانیم گفت که علوم طبیعی با آنچه جسمانی و حسپذیر است سر وکار دارند، از جمله با جنبه های جسمانی انسان، حال آنکه سر وکار علوم فرهنگی با جنبهٔ روانی یا درونی است یا با آنچه در شمار جهانِ حسپذیر نیست. زیرا آشکار است که در بررسی هنر، برای مثال، سر وکار ما با اشیاءِ حسپذیر مانند تصویرها است نه با حالتهای روانی هنرمندان. واگرچه آثارهنری را درمقام عینیت یافتگیِ روح انسانی بررسی می کنیم، ولی با این حال آنها عینیت یافتگی های حسپذیرند. ازینرو می باید درپی یافتن راههای دیگری برای جداکردن دوگروه از علوم باشیم.

انسان در حالت یگانگیِ زیستیِ حسّی با طبیعت است و تجربهٔ وی ازمحیط فیزیکیش همان تجربه های شخصیِ زیسته[۶۴] اوست نه آن عین هایی (ابژه هایی) که میان خود و آنها جدایی می افکند و در آنها اندیشه می کند. انسان برای ساختن جهان علوم طبیعی می باید خود را از نقشهایی که از محیط فیزیکیش در ذهن می پذیرد و همان تجربه های زیستهٔ شخصی او ازمحیط فیزیکی است، جدا کند و تا آنجا که می تواند خودرا بیرون ازتصویر گذارد[۶۵] و براساس نسبتهای میان مکان، زمان، مادّه و جنبش برداشتی برآهنجیده ازطبیعت را بپرورانَد. طبیعت می باید برای او، همچون یك سیستم فیزیکیِ قانونمند، درکانون واقعیت قرار گیرد و آنچنان نگریسته شود که گویی از بیرون بدان می نگرند.

و اما، هنگامی که به جهان تاریخ و فرهنگ روی می آوریم، یعنی به عینیت یافتگی های روح انسانی، وضع جز این است. اینجا مسئلهٔ رخنه کردن ازدرون درمیان است وروابط زیستهٔ شخصی فرد با محیط اجتماعیش اهمیت اساسی می یابد. برای مثال، اگر من تجربه های زیستهٔ خودرا از روابط اجتماعی کنار گذارم نمی توانم زندگانی اجتماعی و سیاسی یونان باستان را همچون یکی ازعینیت یافتگی های روح انسان بفهمم، زیرا که آن تجربه ها پایه ای است برای آنکه من بتوانم زندگانی اجتماعی هردوران دیگری را بفهمم. البته، وجود گونه ای یگانگی در زندگانی تاریخی و اجتماعی انسان شرطی است ضروری برای آنکه تجربهٔ زیستهٔ من کلیدی باشد برای فهم تاریخ. اما، آنچنانکه دیلتای می گوید، «یاختهٔ اصلیِ جهان تاریخی» همانا تجربهٔ زیستهٔ فرد است، یعنی تجربهٔ زیستهٔ او ازمیانکنشی که با محیط اجتماعی دارد.

و اما، هرچند آنچه دیلتای «تجربه های زیسته» می نامد شرطی ضروری برای پروراندن علوم

---

64. Erlebnisse

۶۵. در علم فیزیولوژی انسان خود را از دیدگاهی غیرشخصی و بیرونی همچون یك عین فیزیکی، همچون پاره ای از طبیعت، می نگرد.

فرهنگی است، ولی این تجربه‌ها به خودی خود مایهٔ هیچ علمی را فراهم نمی‌آورند. فهم[۶۶] نیز در این میان ضروری است، زیرا آنچه ما می‌باید در تاریخ و دیگر علوم فرهنگی بفهمیم نه روح انسانی درحالت درونبودِ[۶۷] خویش که عینیت یافتگیِ برونی این روح یا فرانمودِ عینی آنست در هنر و قانون و دولت و جز آنها. به عبارت دیگر، سر و کار ما با فهم روح عینی است.[۶۸] و فهم مرحله‌ای از روح عینی است یعنی مربوط کردن پدیدارهای آن به یك ساخت درونی که در این پدیدارها فرانمود می‌یابد. برای مثال، برای فهم حقوق رومی می‌باید به زیر کارِ این دستگاه خارجی راه برد، یعنی به آن ساخت معنویی که در قوانین فرانمود می‌یابد. این به معنای راه بردن در آن چیزی است که می‌توان روح حقوق رومی نامید، همانگونه که برای راه بردن در معماری باروك[۶۹] می‌باید به آن روح و ساخت هدفها و آرمانهایی راه برد که در این سبك فرانمود می‌یابد. بنابراین، می‌توانیم گفت که «علوم فرهنگی بر رابطه میان تجربهٔ زیسته، فرانمود، و فهم تکیه دارد.» به فرانمود از آنرو نیاز هست که آن ساختِ معنوی بنیادین را تنها در فرانمودِ بیرونی و از راه آن می‌توان دریافت. فهم حرکتی است از بیرون به درون. و در فرایند فهمْ یك عینِ (ابژهٔ) معنوی در پیش بینشِ ما قد برمی‌افرازد، حال آنکه در علوم طبیعی یك عین مادّی در فرایند دانش علمی ساخته می‌شود (اگرچه نه به معنای کانتی آن).

دیدیم که تجربهٔ شخصی یك انسان از محیط اجتماعیش شرطی است ضروری برای آنکه بتواند در عالم تجربه‌های آدمیان در گذشته قرارگیرد. به خود زیستن[۷۰] شرطِ امکانِ *از پی* زیستن[۷۱] است[۷۲] و سبب این امکان پیوستگی و یگانگیِ بنیادینِ واقعیتِ پرورش یابندهٔ تاریخی-فرهنگی است، و دیلتای بر این واقعیت نام زندگانی می‌نهد. البته، فرهنگها هر یك زمان و مکان جداگانه دارند. اما اگر روابط دوسویه میان اشخاص را، در شرایطی که جهان بیرونی فراهم می‌آورد، همچون یگانگیِ ساختاری و پرورش یابندهٔ تاریخی درنظر بگیریم، یگانگیی که درخلالِ جدایش پذیریهای[۷۳] زمانی و مکانی دوام دارد، به مفهوم زندگانی می‌رسیم. و عقل تاریخی برای پژوهش در این زندگانی مقولات خاصّی را به کار می‌گیرد. اما، همانگونه که هم اکنون اشاره کردیم، این مقولات صورتها یا مفهومهای پیش*اندری* نیستند که به کار مقداری مادهٔ خام زده

---

66. Verstehen　67. interiority

۶۸. دیلتای زیر نفوذ مفهوم «روح عینی» هگل بود. اما البته کاربُرد این اصطلاح نزد او با کاربرد آن نزد هگل فرق دارد که دین و هنر را در ذیل «روح مطلق» طبقه بندی می‌کرد. البته، هگل این اصطلاح را در متن علم مابعدالطبیعهٔ ایده باورانهٔ خویش به کار می‌برد که دیلتای سر وکاری با آن ندارد. افزون بر این، دیلتای با آنچه روش پیش*اندر* (*a priori*) هگل برای راه بردن به تاریخ و فرهنگ انسانی می‌شمرد، مخالف بود.

69. Baroque　70. Erleben　71. Nacherleben

۷۲. یعنی، از راه تجربه‌های بی میانجیِ خود از زندگی در تجربه‌های دیگران در گذشته، شرکت کردن. — م.

73. differentiations

شوند، بلکه «درذات زندگانی جای دارند» ودر فرایند فهم است که بر آهنجیده وارصورت مفهومی به خود می گیرند. ما نمی توانیم شمار دقیق چنین مقولاتی را معیّن کنیم ویا آنها را به صورت یك قالب منطقیِ بر آهنجیدهٔ شسته ـ رُفته برای کاربردهای قالبی درآوریم. اما ازمیان آنها می توان از «معنا، ارزش، هدف، پرورش، آرمان» نام برد.

اما به این مقولات نمی باید معنای متافیزیکی داد. برای مثال، مسئله این نیست که غایت یا معنای تاریخ را به معنای غایتی بگیریم که رسیدن به آن درسرنوشت تکامل تاریخی نهفته باشد. بلکه مسئلهٔ فهم معنای زندگانی برای یك جامعهٔ خاص درمیان است و آن آرمانهای دست اندرکاری که در نهادهای سیاسی وحقوقی جامعه ودر هنر ودین وچیزهای دیگرش فرانمود می یابند. «مقولهٔ معنا رسانای روابطِ اجزاءِ زندگانی با تمامیت آنست.» اما «دریافت ما ازمعنای زندگانی همواره دگرگون می شود. هر طرحِ زندگانی فرانمودی از تصورِ معنای زندگی است. و هدفی که برای آینده می نهیم شرحی را که ازَ معنای [زندگانی] گذشته می دهیم مشروط می کند.» اگر بگوییم که وظیفهٔ ما در آینده رسیدن به چنین یا چنان زندگانی است، این حکم فهم مارا ازمعنای [زندگانی] گذشته مشروط می کند. و، البته، بعکس نیز همچنین.

جای انکار نیست که اندیشهٔ دیلتای دربردارندهٔ نسبیت باوریِ[۷۴] تاریخی مهمی است. برای مثال، [به نظر وی] تمامی جهان بینی ها[۷۵] دیدگاههایی ازجُهانند نسبت به مرحله های فرهنگی جداگانه و پژوهشی دراین جهان بینی ها یا سیستمهای متافیزیکی نسبیت آنها را نشان می دهد. درعین حال، دیلتای برآن نیست که هیچ حقیقت جهانگیری در کار نیست و پژوهش دربارهٔ زندگانی ودر تاریخ به طور کلی را راهجوییِ پیوستهٔ انسان به خودشناسیِ عینی و کامل می داند. انسان ازبنیادموجودی است تاریخی ودر تاریخ است که به خودشناسی می رسدواین خودشناسی هرگز به کمال نمی رسد، اما دانشی که انسان از پژوهش در تاریخ به دست می آورد آنچنان ذهنی نیست که سراسر ذهنیتر ازدانشی باشد که ازعلوم طبیعی به دست می آید. بی گمان جای شك است که دیلتای براستی توانسته باشد از تاریخ باوری[۷۶] ناب برگذرد، اما جای شك نیست که وی نمی خواست آنچنان در جهت نسبیت باوری پیش رود که برداشت اورا ازمفهوم تاریخ جهانی ناگزیر بی اعتبار کند.

درروزگاری که به نظر می رسید علوم طبیعی خطر شکاف درپیکرهٔ دانش را پیش آورده است، این مسئله که آیا می توان میان علوم طبیعی وفرهنگی فرق نهادوچگونه می توان فرق نهاد، ناگزیر مسئلهٔ مهمی می شود و شرحی که دیلتای درین باره می دهد یکی از اساسیترین یاریگریها در این زمینه است. و اما ارزش آن بسیار بستگی به آن دارد که نقش تاریخگزار را درین میانه چه بدانیم. اگر، برای مثال، کسی ازاین ایدهٔ دیلتای که می باید به پس ِ پُشت فرانمود بیرونی رفت وبه ساخت

74. relativism 75. Weltanschauungen 76. historicism

معنویِ درونی دست یافت (به «روح» حقوق رومی، هنر و معماری باروك، و جز آنها) بوی علم مابعدالطبیعهٔ برین[77] را بشنود، که دیلتای خود آن را ردّ می کرد، ودرعین حال چنین کسی با علم مابعدالطبیعهٔ برین میانه نداشته باشد، بسختی گزارشی را که دیلتای از فرقهای میان دوگروه از علوم می دهد، خواهد پذیرفت. و اما، اگر کسی چنین بیندیشد که برای فهم زندگانی فرهنگی انسان ناگزیر می باید از پدیدارهای بیرونی به سوی آرمانهای دست اندرکار و هدفها و ارزشها رفت، کمتر کسی بجا بودن مفهومهایِ به خود زیستن *و از پی زیستن* را منکر خواهد بود. زیرا برای فهم تاریخ ناگزیر می باید به گذشته ازدرون آن راه بردو، تا آنجا که ممکن است، تجربه‌ها و نگره‌ها و ارزشگذاریها و آرمانهای گذشته را دوباره زیست. و این بهرحال سرشت ویژهٔ علوم فرهنگی است. زیرا نمی توان گفت که فیزیکدانان می کوشند تجربهٔ یك اتم رادوباره زندگی کنندو یا به روابط ذره های زیر-اتمی[78] ازآنروراه می برند که به آن ساخت معنویی که درآنها فرانموده شده است، دست یابند. ریختن چنین تصوّرهایی درعلم فیزیكِ ریاضی-بنیاد به معنای نابودکردن آنست. و اما بعکس، تهی نهادنِ نظریهٔ مربوط به علوم فرهنگی ازچنین تصورهایی به فراموشی سپردن این نکته است که «آن کس که تاریخ را می پژوهد همانی است که تاریخ را می سازد».

---

77. transcendental metaphysics 78. infra - atomic

فصل ۲۰

زنده شدنِ دوبارهٔ علم مابعدالطبیعه

۱. نکته‌هایی دربارهٔ علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی

مادّه باوران و نوکانتیان هردو، با همهٔ سَرَکی که به علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) می کشیدند، مابعدالطبیعه را سرچشمهٔ دانش حقیقی دربارهٔ واقعیت نمی دانستند. مادّه باوران برای روا کردن نگرهٔ خود به اندیشهٔ علمی می چسبیدند و نوکانتیان به نظریهٔ کانت دربارهٔ محدودیتهای دانش نظری انسان. اما فیلسوفانی نیز بودند که از رشته ای از رشته های علم به فلسفه روی می آوردند و بر آن بودند که دید علمی از جهان نیازمند آنست که با باریك اندیشیِ متافیزیکی کامل شود، اما باور نداشتند که بتوان یك سیستم ارزشمند مابعدالطبیعی را پیش‌اندر یا بدون درنظر داشتن دانش علمی، ساخت و پرداخت. اینان گرایش بدان داشتند که به نظریه‌های مابعدالطبیعی همچون فرضیه‌هایی بنگرند که از میزان احتمالِ کم یا زیاد برخوردارند. ازینرو، در مورد ایشان از علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی می توانیم سخن گفت.

علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی، البته، نمایندگان برجسته ای داشت که بالاتر از همه هانری برگسون[1] بود. اما کمتر کسی است که بخواهد ادعا کند که مابعدالطبیعه شناسانِ استقراییِ نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم یال و کوپالی همچون ایده باورانِ بزرگ داشتند. ویکی از نقطه های ضعف علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی آن بود که اصول پایه ایِ خودرا ناآزموده وجایگیر نشده رها می کند. و اما، می بایددانست که ما نمی توانیم فیلسوفان آلمانی رابسادگی به دودسته تقسیم کنیم، یکی آنان که به شیوهٔ پیش‌اندر علم مابعدالطبیعه بنا کردند و دیگری آنان که مابعدالطبیعه را به نام علم یا به نام محدودیتهای ذهن انسانی رد کردند. زیرا کسانی نیز بودند که می کوشیدند علم ومابعدالطبیعه را با هم ترکیب کنند، آنهم نه با هماهنگ کردن علم بایك سیستم فلسفیِ پیش ساخته، بلکه با کوشش برای نشان دادن اینکه کار باریك اندیشی دربارهٔ جهان آنچنانکه آن را از راه علوم جزئی

---

1. Bergson

می شناسیم، به دلایل منطقی به نظریه های مابعدالطبیعی می کشد.

۲. علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی فشنر

از جمله نمایندگان علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی از گوستاو تئودور فشنر[۲] (۱۸۰۱ ـ ۱۸۸۷) نام می توانیم برد که سالها در لایپزیگ استاد فیزیك بود و به عنوان یکی از پایه گذاران روانشناسی تجربی نامیَ دارد. فشنر با دنبال کردن پژوهشهای اِ. هـ. وبر[۳] (۱۷۹۵ـ۱۸۷۸) دربارهٔ رابطهٔ میان حِسگری[۴] و انگیختار[۵]، در کتاب *عناصر روان ـ فیزیکی*[۶] (۱۸۶۰) این «قانون» را بیان کرد که شدّتِ حسگری بستگی به لگاریتم شدتِ انگیختاردارد. وی همچنین خود را وقف پژوهش در هنرشناسی (استتیك) ازنظر روانشناسی کرد و کتاب *پیش ـ آموزشِ زیبایی شناسی*[۷] (استتیك) را در این زمینه در سال ۱۸۷۶ منتشر کرد.

اما، این پژوهشها دربارهٔ علم سنجیده فشنر را به نتیجه گیریهای مادّه باورانه نکشاندند.[۸] وی در روانشناسی هوادارِ همرَوانگاری[۹] بود، یعنی اینکه پدیدارهای روانی و پدیدارهای فیزیکی مانند رابطهٔ یك متن با ترجمه اش یا میان دو ترجمه ازیك متن با هم همخوانندواین نظریه را درکتاب *زندو اوستا*[۱۰] (۱۸۵۱) و*عناصر روان ـ فیزیکی* شرح داده است. نزداوآنچه روانی است وآنچه فیزیکی در حقیقت دو جنبه از یك واقعیتند. برحسب این نظریه وی درگیاهان نیز وجود زندگی روانی را، اگرچه از نوع پستتر از جانوران، فرض بنیادی می انگاشت.[۱۱] افزون براین، وی این همروانگاری را به سیاره ها و ستارگان نیز کشاند ودرحقیقت به همهٔ چیزهای مادّی، و دلیل وی برای جاندارانگاشتن همهٔ موجودات[۱۲] یك اصل قیاسی بود که بنابرآن هنگامی که اشیاءِ درداشتن برخی ازصفتها یا ویژگانیها همسازباشند، حق داریم فرض را بر آن بگذاریم که دردیگر صفتها نیز همسازند، به شرط آنکه این فرضیّه با واقعیّات پابرجای علم ناسازگار نباشد.

این قاعده چندان پابرجا نیست، اما، برای آنکه در حق فشنر انصاف داده باشیم، می باید بیفزاییم که وی برای نظریه های مابعدالطبیعی سوای ناسازگار نبودن با واقعیات علمی خواهان گواه مثبتی بود. درعین حال وی اصلی را به کار می برد که به علم مابعدالطبیعهٔ وی نزد دشمنان اهل

---

2. Fechner 3. E. H. Weber 4. sensation 5. stimulus
6. *Elemente des Psychophysik* 7. *Vorschule der Aesthetik*

۸. فشنر درجوانی دوره ای خداناباور بود، اما کتابی که اوکن (Oken)، یکی ازشاگردان شلینگ نوشته بود به وی باوراند که پذیرشِ علمِ سنجیده به هیچ روی به مادّه باوری و خداناباوری نمی انجامد.

9. parallelism 10. *Zend-Avesta*

۱۱. فشنر در ۱۸۴۸ *نانا، یا زندگی روانی گیاهان* (*Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen*) را منتشر کرد.

12. panpsychism

مابعدالطبیعه یا، به همین دلیل، نزد بسیاری از اهل مابعدالطبیعه نیز اعتباری نمی بخشید. مقصودم آن اصلی است که می گوید هر گاه فرضیه‌ای دلایل اثبات کننده ای داشته باشد و با هیچ واقعیت پابرجا ناسازگار نباشد، هرچه بیشتر مایهٔ شادکامی انسان باشد بیشتر می باید به آن چسبید.[۱۳]

فشنر در پرتو این اصل دو دید را رویاروی هم نهاد، یکی روشن بینی و دیگری تاریك بینی را، تا به دوّمین ضر به زند.[۱۴] تاریك بینی را نه تنها به مادّه باوران که به کانتیان نیز نسبت می داد که طبیعت را بی‌زبان و بی جان می بینند بی آنکه هیچ سر نخی برای معنای غایی خود به دست دهد. اما روشن بینی همانا دیدنِ طبیعت است همچون یك یگانگیِ زندهٔ هماهنگ که روانی آن را جان می بخشد. جانِ جهان خدا است و جهانی که یك سیستم فیزیکی انگاشته شود، برونبودِ[۱۵] خدا است. بدینسان، فشنر بنابر اصل قیاس خویش همرویِ روان-فیزیکی را نه تنها از انسان به دیگر رده هایِ چیزهای جزئی که از تمامی چیزهای جزئی به کل جهان نیز گسترش می دهد و همچنین آن را پایه‌ای برای ایمان به نامیرایی شخصی قرار می‌دهد. دریافتهای ذهنی ما در خزانهٔ حافظه می‌مانند و دیگر بار به آگاهی بازمی گردند. پس، می توانیم چنین انگاریم که روانهای ما در حافظهٔ الاهی می‌مانند بی آنکه یکسره در الوهیت درکشیده شوند.

زنده انگاری همهٔ موجودات در حقیقت نظریهٔ بسیار دیرینه ای است و گرایش به بازگشت دارد، نه آنکه فشنر آن را از خود ساخته باشد. اما، در مورد فشنر ناگزیر چنین برداشتی پیش می آید که وی هنگامی که قلمرو علم ناب را پشت سر می نهد و به فلسفه روی می آورد به نوعی شاعرِ کیهان بدل می شود. اما بد نیست نگاهی نیز به عنصر عمل باورانه در اندیشهٔ وی بیندازیم. دیدیم که به نظر وی، گذشته از دیگر اصول، نظریه‌ای که بر شادکامی انسان بیفزاید برتر از نظریه‌ای است که نیفزاید. اما فشنر ملاك آن را گزینش فردی قرار نمی دهد. یکی دیگر از اصول وی آنست که هرچه عقیده ای پایدارتر بماند احتمال درستی آن بیشتر است، بویژه اگر که همراه با تکامل فرهنگ بشری هرچه بیشتر پذیرفته شود. و جای شگفتی نیست که ویلیام جیمز از فشنر الهام گرفته است.

۳. ایده باوریِ انجام‌شناسیكِ لوتسه

هرمان لوتسه[۱۶] (۱۸۱۷ - ۱۸۸۱) به عنوان فیلسوف چهره ای است بسی گیراتر از فشنر. وی در لایپزیگ پزشکی و فلسفه خواند و همانجا بود که به سر درسهای فشنر دربارهٔ فیزیك می رفت. در ۱۸۴۴ استاد فلسفه در گوتینگن شد و در ۱۸۸۱، کمی پیش از مرگش، استادی فلسفه در برلین را

---

۱۳. شادکامی نزد فشنر تنها به معنای لذت حسی نیست، بلکه لذت از زیبایی و نیکی و حقیقت و احساس دینیِ یگانگی با خدا را نیز دربرمی گیرد.

14. Cf. *Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht,* 1879.

15. externality

16. Lotze

پذیرفت. وی افزون بر کارهایی که در زمینهٔ فیزیولوژی، پزشکی، و روانشناسی کرد، نوشته‌های فراوان فلسفی نیز منتشر کرد.[۱۷] در ۱۸۴۱ کتاب *علم مابعدالطبیعه* و در ۱۸۴۳ *منطق* و در ۱۸۵۶ـ ۱۸۶۴ کتاب کلان سه جلدیِ *جهانِ کهین*[۱۸] دربارهٔ انسان شناسی فلسفی، در ۱۸۶۸ یك تاریخ علم زیبایی شناسی در آلمان و در ۱۸۷۴ـ۱۸۷۹ *سیستم فلسفه*[۱۹] ازوی به چاپ رسید. پس از مرگ لوتسه چندین جلد کتاب به نام وی بر اساس نوشته‌های شاگردانش از روی درس‌ـگفتارهای وی به چاپ رسید و کلیات روانشناسی، علم اخلاق، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ طبیعت، منطق، علم مابعدالطبیعه، علم زیبایی شناسی و تاریخ فلسفهٔ پس‌ـکانتی در آلمان را دربرمی گرفت. مجموعه‌ای سه جلدی از خُرده نوشته‌های[۲۰] وی در ۱۸۸۵ ـ ۱۸۹۱ منتشر شد.

لوتسه خود گفته است که در اصل گرایش به شعر و هنر بود که ذهن وی را به سوی فلسفه کشاند. ازینرو درست نیست که بگوییم از علم به فلسفه روی کرد. در عین حال در دانشگاه لایپزیگ در دانشکدهٔ پزشکی درس خوانده و آموزش علمی دیده بود و ویژگی اندیشهٔ سیستمانهٔ فلسفی او آنست که، به گفتهٔ خودش، برداشت مکانیکی از طبیعت را به جد می گرفت و پایهٔ اندیشهٔ خود قرار داده بود.

برای مثال، لوتسه در حالی که، البته، این واقعیت آشکار را می شناخت که میان رفتارِ چیزهای زنده و نازنده فرقهایی هست، اما باور نداشت که زیست شناس می باید وجود یك اصل خاص حیاتی را بن انگارهٔ خویش قرار دهد و دوام و عملکرد اندامه (اُرگانیسم) را از آن بداند. نزد علم، که همه جا درپی کشف پیوستگیهایی است که بتوان آنها را به صورت قانونهای کلّی فرمولبندی کرد، «قلمرو زندگی را نیرویی برتر از قلمرو طبیعت بی‌جان جدا نمی کند که خاص آن باشد و خود را همچون چیزی بیگانه با دیگر حالتهای عمل برفراز آنها قرار دهد... بلکه [عامل جداکنندهٔ آن دو] چیزی جز نوع خاصی از پیوستگی نیست که سازه‌های تو در توی آن در آن [شبکه از پیوستگی] درهم تنیده شده اند....» یعنی، رفتارِ ویژهٔ اندامه را می توان از جهت ترکیب عناصر مادّی به شیوه‌های خاص، توضیح داد. و کار زیست شناس آنست که اینگونه توضیح را تا آنجا که می تواند پیش بَرَد نه آنکه مصلحت کار را در پناهیدن به اصول خاص حیاتی بداند. «پیوستگی پدیدارهای حیاتی چنین می طلبد که با دید مکانیکی با آن رویارو شوند که زندگی را نه از راه یك اصل خاصِ عملکرد آن که با کاربردِ ویژه‌ای از اصول کلّی فرایندهای فیزیکی توضیح می دهد.»

این برداشت مکانیکی از طبیعت را، که برای رشد علم ضروری است، تا آنجا که بشود می باید گسترش داد و درمورد روانشناسی نیز همانگونه می باید به کار برده شود که درمورد زیست شناسی.

---

۱۷. برخی از نوشته‌های او در زمینهٔ پزشکی ـ روانشناسی از نظر فلسفهٔ وی نیز اهمیت دارند، مانند: *روانشناسی پزشگانه یا فیزیولوژی روان* (*Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*) که در ۱۸۵۲ به چاپ رسید.

18. *Mikrokosmus* 19. *System der Philosohpie* 20. Kleine Schriften

درعین حال روا نیست که ما امکانِ یافتنِ آنگونه واقعیات تجربی را که کاربُردِ دید مکانیکی را محدود می کنند پیشاپیش از نظر دور داریم. و ما چنین واقعیاتی را می یابیم. برای مثال، یگانگی آگاهی، که خود را در عملِ سادهٔ همسنجیِ دوبازنمود[21] و حکم کردن دربارهٔ همانندی یا ناهمانندی آندو نمایان می کند، بر امکان توضیحِ زندگانیِ روانی انسان از دیدگاه روابط علّیتی میان رخدادهای فیزیکی جداگانه، حدّی می گذارَد. مسئله این نیست که وجود روان را به صورت نوعی اتمِ نفسانیِ دگرگونی ناپذیر نتیجه گیری کنیم. «واقعیت یگانگی آگاهی در عین حال به معنای وجود یك گوهر» است، یعنی روان. به عبارت دیگر، تصدیق وجود روان نه به معنای فرض بنیادی انگاشتنِ شرایطِ منطقیِ یگانگیِ آگاهی است و نه استنتاج یك موجودیت غیبی از این یگانگی. زیرا شناسایی یگانگیِ آگاهی درعین حال به معنای شناسایی وجود روان است، اگرچه وصف کردن روان بدرستی البته نیازمند باریك اندیشیهای بیشتر است.

بدینسان، برخی واقعیتهای تجربی هست که برمیدانِ کاربُردِ برداشت مکانیکی از طبیعت حدی می گذارد. واگر بگوییم که پیشرفت بیشترِ علم می تواند این واقعیات را از میان بردارد یا نشان دهد که واقعیتی نیستند، سخنی بجا نگفته ایم. این اصل درمورد یگانگی آگاهی کاملا آشکار است. زیرا هرگونه پیشرفت علمی درزمینهٔ روانشناسی تجربی و فیزیولوژیك بر یگانگی آگاهی تکیه دارد و این یگانگی پیش انگارهٔ آن است. و به نظر لوتسه از آنجا که باریك اندیشی دریگانگی آگاهی نشان می دهد که حالات نفسانی را باید به یك واقعیت غیرمادّی حواله کرد که آن واقعیت فاعل[22] آنهاست، آنجا که محدودیتِ برداشت مکانیکی اززندگانی نفسانی انسان بی چون وچرا روشن می شود، همانجایی است که نیاز به یك روانشناسی متافیزیکی آشکار می شود.

و اما، قصد لوتسه آن نیست که یك سیستم دواشکوبه بسازد که برداشت مکانیکی از طبیعت اشکوب زیرین آن باشد ویك علم مابعدالطبیعهٔ واقعیت نفسانی برروی آن قرارداده شده باشد. زیرا وی برآنست که برداشت مکانیکی از طبیعت نیز تصویری یکسویه می دهد که درواقع به کار هدفهای علم می آید اما برای دیدگاه متافیزیکی نارسا است.

پیش انگارهٔ برداشت مکانیکی از طبیعت وجود چیزهای جداگانه است که درحالت میانکُنشِ روابطِ علّیتی هستند وهریك از آنها به نسبت پایدار است، یعنی نسبت به حالتهای دگرگون شوندهٔ خویش. اما، به نظر لوتسه، میانکنشِ الف با ب تنها در حالتی ممکن است که آنها اعضای یك یگانگیِ اندام وار (ارگانیك) باشند. وآن پایداری نسبت به حالتهای دگرگون شونده را بهتر ازهمه ازراه قیاس با فاعلِ پایدار دگرگونیها [ی نفسانی] که ازهمه بهتر نزد ما معلوم است، می توان تفسیر کرد، یعنی درقیاس با روان انسانی آنچنانکه دریگانگی آگاهی پدیدار می شود. بدینسان نه تنها به مفهوم طبیعت همچون یك یگانگی اندام وار می رسیم، بلکه همچنین به این ایده که چیزها به

21. representation 22. subject

یك معنا موجودیتهای نفسانی یا روحانی هستند. افزون بر این، بنیاد این یگانگی را می باید در قیاس با برترین چیزِ معلوم بر ما دریافت، یعنی درقیاس با روح انسان. پس جهانِ روحهای کرانمند را می باید خود-نمایانگریِ روح بیکران یا خداانگاشت. همه چیز اندرباشنده[۲۳] در خداست و آنچه دانش پژوه به صورت علیت مکانیکی می بیند چیزی جز فرانمودِ کاروکوشش خدایی نیست. خدا جهان را نمی آفریند تا سپس واپس نشیند و جهان از قانونهایی پیروی کند که خدا به آن بخشیده است. آن باصطلاح قانونها همانا کردوکار خدایند وطوری از کارکردِ خدا.

بدینسان، لوتسه، که سرسختانه از برداشت مکانیکی طبیعت آغاز کرده بود، به سوی پرورش یك نظریهٔ متافیزیکی می رود که یادآور موناد‌شناسی لایبنیتس است و به این نتیجه می رسد که مکانْ پدیدارانه است. و اما لوتسه اگرچه در حقیقت از لایبنیتس و هربارت انگیزش فکری یافته بود، ازایده باوری اخلاقی فیشته نیز، چنانکه خودمی گوید، الهام گرفته بود. وی مرید فیشته نبود و روش پیش‌*اندر*ایده باورانِ پس-کانتی، بویژه هگل را نمی پسندید. درعین حال برداشت فیشته از اصلِ غایی که خودرا درذهنهای کرانمند بارویکرد به یك هدف اخلاقی فرامی نماید، برای لوتسه کششی نیرومند داشت و فلسفه ای که وی برای یافتن کلید معنای آفرینش به آن روی می کند فلسفهٔ ارزشها است. تجربهٔ حسی دربارهٔ علت غایی جهان چیزی به ما نمی تواند گفت. اما اینکه جهان نمی تواند خالی ازهدف یا مقصود باشد یك اعتقاد اخلاقی است. وما می باید خدارا آنچنان تصور کنیم که خود را برای تحقق بخشیدن به ارزش یا به یك آرمانِ اخلاقی که پیوسته در کار و کوششِ خدایی وازراه آن به انجام می رسد، فرامی نماید. وبرای آنکه ازاین هدف یا مقصود چیزی بدانیم تنها راه تحلیلِ مفهوم خیر یا والاترین ارزش است. بدینسان یك تحلیلِ پدیدارشناسیك از ارزشها بخشی جدایی ناپذیر از فلسفه است. در حقیقت، ایمان ما به وجود خدا سرانجام بر پایهٔ تجربهٔ اخلاقی ما و درك ارزش قرار دارد.[۲۴]

خدای برای لوتسه وجودِ شخصانی[۲۵] است. وی مفهوم روحِ غیرشخصانی را خلاف عقل می داند. درباب نظر فیشته و دیگر فیلسوفانی که شخصیت را ناگزیر کرانمند ومحدود می دانند و نسبت دادن آن را به بیکران روا نمی دانند، لوتسه پاسخ می دهد که تنها روحِ بیکران است که به کاملترین معنای کلمه شخصانی تواند بود: کرانمندی شامل محدودیت شخصیت است. در عین

---

23. immanent

۲۴. لوتسه هنگام بحث دربارهٔ دلایل سنتی وجود خدا خاطرنشان می کند که آن اعتقاد بی‌میانجیِ اخلاقی که آنچه بزرگترین است وزیباترین وارجمندترین، حقیقت دارد، در بنیادِ برهان هستی شناسیك (ontological argument) نهفته است، همچنانکه همین اعتقاد عاملی است که برهانِ انجام شناسیك (teleological argument) را به جایی می کشاند که از فرضهای آن هیچ نتیجهٔ منطقی نمی توان گرفت.

25. personal Being

حال همه چیز اندر باشنده در خدا است و دیدیم که علیت مکانیکی جز کردو کارِ خدایی نیست. بدین معنا خدا همان **مطلق** است، اما **مطلق** نه بدان معنا که روحهای کرانمند را بتوان طورهایی از گوهر الاهی دانست. زیرا هر یك از آنها «برای خود» می زید و یك کانون کار و کوشش است. لوتسه می گوید، از یك دیدگاه متافیزیکی، وحدت وجود را تنها هنگامی به عنوان یك بینشِ ممکن از جهان می توان پذیرفت که بیکران را جز روح نشمارد و هر تصور دیگری از آن را انکار کند. زیرا جهانِ مکانگیر[26] پدیدارانه است و نمی توان بر خدا نام **گوهر** نهاد و جهان را با آن یکی دانست. از دیدگاه دینی «ما با این گرایشی که در تصوّر وحدت وجود هست و هر چه را که کرانمند است به سود [وجود] بیکران سرکوب می کند، همدلی نداریم....»

ایده باوریِ انجام شناسیك[27] لوتسه خویشاوندیهای آشکار با جنبش ایده باوری پس ـ کانتی دارد و می توان گفت که بینش وی از جهان، که جهان را یگانگی انداموار می داند که فرانمودِ تحققِ ارزش ِ آرمانی از سوی روح بیکران است، جانی تازه به اندیشهٔ ایده باورانه داده است. اما وی باور نداشت که بتوان از اصول غایی اندیشه یا حقایق بدیهی یك سیستم متافیزیکی ساخت که گویای واقعیت موجود باشد. زیرا حقایقِ باصطلاح جاودانهٔ منطق بذات فرضی اند، بدین معنا که شرایط امکان را بیان می کنند. ازینرو آنها را نمی توان به صورت مقدماتی برای استنتاج *پیش اندرِ* واقعیت موجود به کار برد. و نیز آدمیان نمی توانند به یك دیدگاه مطلق دست یابند و نمی توان تمامی فرایند واقعیت را در پرتو یك هدف غایی که هم اکنون از آن آگاه باشیم، شرح داد. تفسیر متافیزیکی جهان می باید بر پایهٔ تجربه باشد. و، چنانکه دیدیم، لوتسه به تجربهٔ ارزش اهمیتی ژرف نسبت می دهد، زیرا همین تجربه است که در بنیادِ آن اعتقادی قرار دارد که جهان را نه یك دستگاه مکانیکی بی هدف یا بدون ارزش اخلاقی می داند که آن را گام به گام روان در جهت تحقق یك هدف معنوی می بیند. اما مقصود این نیست که مابعدالطبیعه شناس همینکه به این اعتقاد مسلّح شد حق دارد دامن خیال در بارهٔ ماهیت واقعیت را بی هیچ بندوبار منطقی رها کند. اما در برداشت سیستمانهٔ فیلسوف از جهان ناگزیر بسی چیزهای فرضی درکاراست.

اثر اندیشهٔ لوتسه بسیار بود. برای مثال، در زمینهٔ روانشناسی کارل اشتومپف[28] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۳۶) از وی اثر پذیرفت و نیز فرانتس برنتانو[29]، که از وی در آخرین فصل سخنی خواهیم گفت. اما در زمینهٔ فلسفهٔ ارزشها چه بسا از همه بیشتر اثر گذاشت. ازمیان فیلسوفان انگلیسی که از لوتسه الهام گرفتند بویژه می باید از جیمز وارد[30] (۱۸۴۳ـ۱۹۲۵) نام برد. در امریکا جوشا رویس (۱۸۵۵ـ۱۹۱۶)، که از ایده باوران بود، از ایده باوریِ شخص انگارِ لوتسه اثر پذیرفت.

---

26. spatial world 27. teleological idealism 28. Stumpf 29. Brentano 30. Ward

۴. وونت و رابطهٔ علم و فلسفه

در میان فیلسوفان آلمانی در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم که از علم به فلسفه روی آوردند، می باید از ویلهلم وونت[۳۱] (۱۸۳۲ـ۱۹۲۰) نام برد. وونت پس از گذراندن رشتهٔ پزشکی به پژوهش در فیزیولوژی و روانشناسی روی آورد و در ۱۸۶۳ـ۱۸۶۴ دورهٔ درس ـ *گفتارها دربارهٔ روان انسان و حیوان*[۳۲] را منتشر کرد. پس از نه سال که در دانشگاه هیدلبرگ آموزشیارِ فیزیولوژی بود در ۱۸۷۴ به استادی کرسی فلسفهٔ پایه در زوریخ گماشته شد و در سال بعد رهسپار لایپزیگ شد و آنجا تا ۱۹۱۸ استاد کرسی فلسفه بود و درهمین شهر بود که نخستین آزمایشگاه روانشناسی تجربی را بنا کرد. نخستین چاپ *کلیات روانشناسی فیزیولوژیك*[۳۳] وی در ۱۸۷۴ منتشر شد. در زمینهٔ فلسفه یك *منطق*[۳۴] دوجلدی در ۱۸۸۰ـ۱۸۸۳، یك *علم اخلاق* در ۱۸۸۶، یك *سیستم فلسفی*[۳۵] در ۱۸۸۹ و یك *علم مابعدالطبیعه* در ۱۹۰۷ منتشر کرد. اما پژوهشهای روانشناسی را رها نکرد و در ۱۹۰۴ کتاب دوجلدی *روانشناسی ملتها*[۳۶] را منتشر کرد که ویرایش تازه و بسیار گسترش یافته تری از آن در ۱۹۱۱ ـ ۱۹۲۰ به چاپ رسید.

هنگامی که وونت از روانشناسی تجربی و روش تجربی سخن می گوید معمولا مقصودش روانشناسی درون نگرانه[۳۷] و روش درون نگرانه است. یا، دقیقتر بگوییم، وی درون نگری را روش درست پژوهش در روانشناسی فردی، در برابر روانشناسی اجتماعی، می داند. آنچه درون نگری به عنوان داده های بی میانجی خویش آشکار می کند پیوستگیِ رخدادهای نفسانی یا فرایندهای آن است، نه یك روانِ گوهرین[۳۸]، نه دسته ای از عین ها (ابژه ها)ی پایدار. زیرا هیچیك از رخدادهایی که از راه درون نگری پدیدار می شوند از این دم به آن دم یکسان نمی مانند. در عین حال پیوستگی یگانه ای درکار است. ودرست همانگونه که دانشمند علوم طبیعی می کوشد قانونهای علّیتیِ دست اندرکار در قلمرو فیزیکی را معیّن کند، روانشناس درون نگر نیز می باید بکوشد تا قانونهای بنیادی رابطه و رشدی را کشف کند که مایهٔ ایدهٔ علّیتِ نفسانی را فراهم می کنند. دربرداشتی که وونت از زندگانی نفسانی انسان دارد تکیه بر عناصرِ خواستی[۳۹] است نه عناصر شناختی[۴۰]. البته، نه آنکه عناصر شناختی را انکار کند، بلکه عنصر خواستی اساسی انگاشته می شود و کلیدی برای تفسیر زندگانی نفسانی انسان در کلّیت آن.

---

31. Wundt 32. *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*

33. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*

۳۴. ویرایش گسترش یافتهٔ آن در سه جلد در ۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۲ منتشر شد.

۳۵. ویرایش دوجلدی از آن در ۱۹۱۹ منتشر شد.

36. *Völkerpsychologie* 37. introspective 38. substantial soul

39. volitional 40. cognitive

چون از زندگانی نفسانی آنچنانکه در درون نگری نمایان می شود به جامعه های انسانی روی کنیم، به فراورده های همگانی و کمابیش پایداری چون زبان و اسطوره وسنّت برمی خوریم و روانشناس اجتماعی به پژوهش دربارهٔ انرژیهای نفسانیی فراخوانده می شود که این فراورده های همگانی را پدید می آورند و بر روی هم روح یا روان یك قوم را می سازند. این روح تنها در افراد و از راه آنهاست که می زید، اما هنگامی که جداگانه در نظر گرفته شود، به افراد کاهش پذیر نیست. به عبارت دیگر، از خلال روابط افراد در یك جامعه واقعیتی پدید می آید که همانا روح یك قوم است و خود را در فراورده های معنویِ همگانی فرامی نماید. کار روانشناسی اجتماعی مطالعهٔ پدیدآمدن این واقعیات است و همچنین مطالعهٔ فرگشتِ مفهوم انسانیت و روح کلّی انسان که خود را، برای مثال، در پدیدآمدن دینهای جهانی بجای دینهای یکسره قومی، در پرورش علم، در رشد اندیشهٔ حقوق همگانی انسانی، و مانند آنها نمایان می کند. بدینسان وونت برای روانشناسی اجتماعی برنامهٔ دورودرازی می چیند، زیرا وظیفهٔ آن را مطالعهٔ پرورش جامعه و فرهنگ انسان در تمامی نمودهای اصلی آن، از دیدگاه روانشناسی می داند.

وونت بر آنست که فلسفه بر بنیاد علوم طبیعی و روانشناسی قرار دارد و بنای خود را بر پایهٔ آنها بالا می برد و آنها را در همنهادی (سنتزی) با هم یکپارچه می کند و در عین حال از علوم فراتر می رود. اما با این کار به دلیل آنکه مخالف روح علمی است هیچ مخالفت منطقی نمی توان داشت. زیرا در علوم جزئی نیز فرضیه های توضیح دهنده ای ساخته می شود که از داده های تجربی فراتر می روند. در ساحتِ شناختِ فهمانی، یعنی ساحتی که علومی چون فیزیك و روانشناسی پدیدار می شوند، بازنمودها به یاری روش و فنهای منطقی با هم ترکیب می شوند. در ساحت شناختِ عقلانی فلسفه، بویژه علم مابعدالطبیعه، می کوشد تا از دستاوردهای ساحتهای پیشین همنهاد سیستمانه ای بسازد. ذهن در تمام ساحتهای شناخت می کوشد تا بدون برخورد با تناقض بازنمودها را، که عزیمتگاه اساسی دانش بشرند، گام به گام باهم ترکیب کند.

وونت در تصویر متافیزیکی کلّی خویش از واقعیت، جهان را تمامیتِ کُنشگرانِ فردانی[41] یا هسته های کوشایی[42] می شمرد که می باید آنها را همچون واحدهای خواستی[43] به درجات گوناگون دانست. این واحدهای خواستی سلسلهٔ کمال یابنده ای را می سازند که رو به سوی ظهور یك روح همه گیر[44] دارد. به زبانی مشخصتر، حرکتی به سوی یگانه سازی کاملِ معنوی انسان یا بشریت در کار است و افراد انسانی به کوشش در جهت ارزشهایی فراخوانده می شوند که راه به این هدف می گشایند. بدینسان، علم مابعدالطبیعه و علم اخلاق همعنان می شوند و هردو در آرمانخواهی (ایده آلیسم) دینی به کمال طبیعی می رسند. زیرا مفهوم وجودِ یك فرایند کیهانی در جهت یك آرمان، انسان را به بینش دینی از جهان می کشاند.

41. individual agents 42. active centres 43. volitional unities 44. Gesamtgeist

۵. زندگی باوری دریش

دیدیم که لوتسه اگرچه به راه پرورش یك نظریهٔ متافیزیکی دربارهٔ ماهیت روحانی واقعیت رفت، روا نمی‌دانست که زیست شناس برداشت مکانیکی از طبیعت را، که در خور علوم طبیعی است، کنار گذارد و برای توضیح رفتارِ اندامه (اُرگانیسم) یك اصل خاص حیاتی را اساس قرار دهد. اما، چون به هانس دریش[45] (۱۸۶۷ـ۱۹۴۱) روی می‌آوریم، می‌بینیم که این شاگرد پیشین هکل[46]، بر اساس پژوهشهای زیست شناسیك و جانورشناسیكِ خود به نظریهٔ زندگی باوری پویا[47] رسیده و باور دارد که غایتمندی یکی ازمقولات اساسی زیست شناسی است. وی به این عقیده رسیده بود که در تنِ اندامانه[48] یك اصلِ کوشای خودگردانَ هست که فرایندهای حیاتی را هدایت می‌کند و نمی‌توانَ آن را با نظریهٔ یکسره مکانیکی از زندگی توضیح داد.

دریش برای این اصل یکی از اصطلاحات ارسطو را وام گرفت و آن را «انتلشی»[49] نامید. اما سخت پرهیز می‌کرد از اینکه «انتلشی» یا اصل حیاتی را وجود نفسانی[50] بداند، زیرا که این اصطلاح، به نظر وی، هم از نظر آنکه انسان را به یاد می‌آورد و هم از نظر ابهامش به کار نمی‌آید.

دریش با ساختن مفهوم «انتلشی» به مرتبهٔ فیلسوفان بـرآمد. در ۱۹۰۷ـ۱۹۰۸ دورهٔ «درس ـ گفتارهای گیفورد»[51] را درآبردین [شهری در اسکاتلند] داد ودر سال ۱۹۰۹ *فلسفهٔ اندامانه‌ها*[52] را در دو جلد منتشر کرد. در ۱۹۱۱ کرسی فلسفه در هیدلبرگ را به وی دادند وسپس نخست در کلن و آنگاه در لایپزیگ استاد شد. دریش در فلسفهٔ عمومی[53] خویش مفهوم اندامه (ارگانیسم) را به تمامی جهان فراگسترد و علم مابعدالطبیعهٔ وی در اوج خود به مفهوم «انتلشیِ برین یا خدا رسید. [دراین فلسفه] یك «انتلشیِ» کیهانی تصویر می‌شد که کردوکار غایتمندانه اش در جهت تحقق عالیترین ساحت ممکنِ دانشَ است، اما به مسئلهٔ خداباوری یا وحدت وجود هیچ پرداخته نمی‌شد.

دریش با حمله ای که به زیست شناسی مکانیستی کرد نفوذ فراوان به دست آورد. اما در میان آنانی که همزبان با او برداشت مکانیستی را نارسا می‌دانستند وبر آن بودند که اندامه نشان‌دهندهٔ کمال است، همگی هرگز نظریهٔ «انتلشی» های وی را نپذیرفتند. ازمیان آنان ازدو انگلیسی باید نام برد که هردو از علم به فلسفه روی آوردند وهردو دوره هایی استادِ «درس ـ گفتارهای گیفورد» بودند، یکی لویدمُرگان[54] (۱۸۵۲ـ۱۹۳۶) که زندگی باوری تازهٔ دریش را رد کرد، ودیگری ج. ا.

---

45. Driesch 46. Haeckel 47. dynamic vitalism 48. organic body
49. entelechy 50. psychical 51. Gifford Lectures 52. *Philosophie des Organischen*

۵۳. دریش در شناخت شناسی زیر نفوذ کانت بود اما با دادن خصلت عینی به مقولات از نظریهٔ کانتی فاصله گرفت و مقصودش از این کارفراهم آوردن امکان علم مابعدالطبیعه از واقعیت بود.

54. Morgan

تامسن[55] که کوشید میان آنچه عفریتهٔ نظریهٔ متافیزیکیِ انتلشی و هیولای ماده باوریِ مکانیستی می نامید راه میانه ای پیدا کند.

۶. کوشش باوریِ اویکن

فیلسوفانی که در این فصل با آنان سر و کار داشتیم، آموزش علمی دیده بودند و از پژوهش در یك یا چند زمینهٔ علمی به اندیشهٔ فلسفی روی آورده بودند یا آندو را با هم ترکیب کرده بودند. اکنون نظری کوتاه به فیلسوفی می افکنیم به نام رودولف اویکن[56] (۱۸۴۶-۱۹۲۶) که از علم به فلسفه روی نیاورده بلکه از روزگار دانش آموزی[57] دلبستهٔ مسائل فلسفی و دینی بوده و در دانشگاههای گوتینگن و برلین خود را وقف آموختن فلسفه کرده است. وی در ۱۸۷۱ به استادی فلسفه در بازل رسید و در ۱۸۷۴ کرسی استادی فلسفه در ینا را پذیرفت.

اویکن با دیدی که فلسفه را یك برداشت ناب نظری از جهان می دانست چندان میانه نداشت و مانند رواقیان فلسفه را حکمت زندگی می دانست و افزون بر آن فلسفه برای او فرانمودی از زندگی بود. به نظر وی، سیستمهای فلسفی را بینشهای گوناگونی از زندگی[58] شمردن، حقیقتی ژرف در خود نهفته دارد، یعنی اینکه فلسفه ریشه در زندگی دارد و دنبالهٔ آنست. در عین حال آرزومند چیرگی بر پاره پارگیِ فلسفه و جلوگیری از پاشیدگیِ آن به صورت واکنشهای یکسره شخصی و آرمانهایی برای زندگی بود و نتیجه گرفت که فلسفه، در مقام فرانمود زندگی، اگر معنایی بیش از معنای ذهنی و یکسره شخصی داشته باشد، می باید فرانمود یك زندگانی کلّی باشد که انسان را از جزئیتِ محض می رهاند.

اویکن این زندگانی کلّی را با آنچه «زندگانی معنوی»[59] می نامد، یکی می داند. زندگانی نفسانی از دیدگاه طبیعت باورانهٔ صرف «جز وسیله ای و ابزاری برای نگاهداشت موجودات در نبرد سخت زندگی نیست.» حال آنکه، زندگانی معنوی واقعیت کوشایی است که جهان معنوی تازه ای فرامی آورد. «بدینسان تمامی زمینه هایی چون علم و هنر و قانون و اخلاق پدید می آید و اینها با مایه های خاص خویش نیروهای انگیزندهٔ خاص خویش و قانونهای خاص خویش را پرورش می دهند.» انسان اگر از طبیعت باوری و خودپرستی بگسلد می تواند به مرتبهٔ بهره مندی از این زندگانی معنوی برسد. و آنگاه «چیزی بیش از یك ذرّه خواهد شد و زندگانی کلّی زندگانی وی خواهد شد.»[60]

---

55. Thomson 56. Eucken

۵۷. اویکن در مدرسه زیر نفوذ کسی به نام ویلهلم رویتر (Reuter) قرار گرفت که از شاگردان کراوس (Kraus) فیلسوف بود.

58. Lebensanschauungen 59. Geistesleben

۶۰. کاپلستون در متن نامی از کتابهای اویکن نبرده است ولی در حاشیه برای نقل سخنان وی به سه کتاب اشاره کرده ←

بنابراین، زندگانی معنوی واقعیتی است کوشا که در انسان و از راه او عمل می کند و این عمل را می توان جنبش واقعیت به سوی تحقق کامل روح دانست. این همانا واقعیت است که خود را از درون به صورت یگانگی معنوی سازمان می بخشد. و از آنجا که از راه بهره مندی از این زندگانی است که انسان به شخصیت حقیقی دست می یابد، آن زندگانیی را که بنیاد شخصیت انسانی است شخصانی می توان دانست، و در واقع همان خدا است. «مفهوم خدا اینجا معنای زندگانی معنوی مطلق به خود می گیرد؛ زندگانی معنویی که به استقلال کامل دست می یابد و در عین حال تمامی واقعیت را دربر می گیرد.»

فلسفه بیان این زندگانی است یا می باید باشد. «با هم نهادنِ [هستی] تو در تو که فلسفه انجام می دهد نمی باید از بیرون بر واقعیت تحمیل شود بلکه می باید از درون خود واقعیت برآید و به کمال یابی آن یاری دهد.» یعنی، فلسفه می باید فرانمودِ مفهومیِ کردوکارِ یگانگی بخشِ «زندگی معنوی» باشد و با توانا کردن انسانها به فهم رابطه شان با آن به کمال یابی این زندگانی یاری دهد.

مفهوم «زندگانی معنوی» [یا زندگانی روح] بطبع یادآور فلسفهٔ هگل است. و از این دیدگاه اندیشهٔ اویکن را می توان ایده باوری نو نامید. اما درحالی که هگل بر حلِّ مفهومیِ مسائل تکیه می کرد، اویکن گرایش بدان داشت که بگوید مسائل مهم زندگی را عمل حل می کند. انسان به نسبتی که بر کشش طبیعتِ غیرمعنویش چیره شود به حقیقت می رسد و کوشایانه در آن «زندگی معنویِ» یگانه شرکت می کند. ازینرو، اویکن فلسفهٔ خویش را «کوشش باوری»[61] نامید. اما در باب پیوندهای میان فلسفهٔ او و عمل باوری (پراگماتیسم)، اویکن برآن بود که عمل باوری سبب فروکاستن حقیقت به ابزاری در خدمت کامجویی خودپرستانهٔ انسان می شود و بدینسان مایهٔ پاره پارگی فلسفه می گردد، یعنی همان چیزی که وی آرزومند چیرگی برآن بود. به نظر وی، حقیقت آن چیزی است که «زندگانی معنوی» سخت از پی آن می کوشد.

اویکن در روزگار خود بسیار نامدار بود، اما آنچه وی عرضه می کند البته کامیابی در چیرگی بر ستیزهٔ سیستمها نیست که یك جهان بینی دیگر یا یك «بینشِ زندگیِ»[62] دیگر است. و فلسفهٔ وی آنچنان است که شرح و بیان دقیق به هیچ روی همه جا در آن نمایان نیست. برای مثال، خوب است که انسان از حل مسائل با عمل سخن بگوید، اما هنگامی که پای مسائل نظری در میان باشد، مفهوم حلِ مسائل با عمل را بیش از آن باید شکافت که اویکن می شکافد.

ـــ است ـــ م.: درآمدی به فلسفهٔ زندگانی معنوی (*Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*)؛ کلّیات یك بینش تازه از زندگی (*Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*)؛ مایهٔ حقیقت در دین (*Der Wahrheits-gehalt der Religion*)

61. activism 62. Lebensanschauung

۷. بازیافت گذشته: ترندلنبورگ و اندیشهٔ یونانی؛ زندگی دوبارهٔ فلسفهٔ توماسی

چنانکه دیدیم، هگل به پژوهش در تاریخ فلسفه انگیزشی نیرومند داد. اما تاریخ نزد او عبارت بود از ساختن و پرداخته شدن ایده باوری مطلق یا، اگر مطلب را به زبان متافیزیك بیان کنیم، خود ـ فهمیِ گام به گام روح مطلق. و هر تاریخگزار فلسفه که در اصول اندیشهٔ هگلی غوطه‌ور باشد در کمال‌پذیریِ اندیشهٔ فلسفی یك پیشرفت پیوستهٔ دیالکتیکی می بیند که در آن سیستمهای پسینِ اندیشه مراحل پیشین را درخود نهفته وفرو برده دارند. اما، لازم است فیلسوفان دیگری نیز باشند که چشم به گذشته بدوزند و مرحله های گذشتهٔ اندیشه را به چشم سرچشمه های ارزشمند الهام بنگرند که در مرحله های پسین به فراموشی سپرده شده یا از چشم افتاده است نه آنکه در سیستمهایی که جای آنها را گرفته اند جذب و برکشیده شده باشند.

از جمله فیلسوفانی که بر پژوهش عینی گذشته همت گماشتند تا عناصر همیشه ارزشمند آن را بازاندیشند و بازیابند، می توانیم از آدولف ترندلنبورگ[۶۳] (۱۸۰۲ ـ ۱۸۷۲) نام بریم که سالها در برلین استاد کرسی فلسفه بود و به رشد پژوهشهای تاریخی یاری بسیار کرد. وی بویژه به پژوهش در ارسطو پرداخت، اگرچه نوشته های تاریخی او با اسپینوزا و کانت و هگل و هربارت نیز سروکار داشت. او که دشمن سرسخت هگل و هربارت بود، با حمله هایش در کاهش اعتبار هگل در نیمهٔ قرن دست داشت و توجه مردمان را به سرچشمه های همیشه ارزشمند فلسفهٔ اروپا در اندیشهٔ یونانی فراخواند، اگرچه برآن بود که بینشهای فلسفهٔ یونان را می باید در پرتو برداشتِ نوین علمی از جهان بازاندیشید وبرجای خود نشاند.

ترندلنبورگ فلسفهٔ خویش را، که نام «جهان بینی اندامانه»[۶۴] بر آن می نهد، در کتاب دوجلدی *پژوهشهای منطقی*[۶۵] (۱۸۴۰) پرورش داد. این فلسفه بسی وامدار ارسطو بود و ایدهٔ غایتمندی درآن، همچون فلسفهٔ ارسطو، ایدهٔ اساسی بود. وی درعین حال می کوشید با انگاشتن زمان و مکان ومقولات همچون صورتهای وجود وهم اندیشه، ارسطو و کانت را آشتی دهد. و نیز کوشید در کتابهای *ایدهٔ اخلاقی حق*[۶۶] (۱۸۹۴) و *حق طبیعی بر بنیاد اخلاق*[۶۷] (۱۸۶۰) به ایده های حق و قانون بنیاد اخلاقی بخشد.

کسی که پژوهش در ارسطو را دنبال کرد گوستاو تایشمولر[۶۸] (۱۸۳۲ـ۱۸۸۸) بود که در برلین زیر نفوذ ترندلنبورگ قرار گرفت، اما سپس فلسفه ای پرداخت که زیر نفوذ لایبنیتس و لوتسه و بویژه لوتسه بود.

---

63. Trendelenburg 64. organische Weltanschauung 65. *Logische Untersuchungen*
66. *Die sittliche Idee des Rechts* 67. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*
68. Teichmüller

از جمله شاگردان ترندلنبورگ یکی اوتو ویلمن[۶۹] (۱۸۳۹ ـ ۱۹۲۰) بود که ذهنش از خلال سنجشگریِ ایده باورانه و مادّه باورانهِ از اندیشهٔ ارسطو به سوی فلسفهٔ توماسی روان بود. اینجا می توان اشاره ای به بازیافت فلسفهٔ قرون وسطایی، بویژه اندیشهٔ توماس آکوئینی قدیس کرد. البته به دشواری می توان چنین بحثی را به سادگی درمتن فلسفهٔ آلمانی سدهٔ نوزدهم قرارداد. زیرا برخاستن فلسفهٔ توماسی پدیده ای بود در درون زندگانی عقلیِ کلیسای کاتولیك بطور کلّی، و نمی توان گفت که آلمانیها بیش از همه درآن دست داشتند. در عین حال این موضوع را نمی توان ناگفته گذاشت و گذشت.

در سده های هفدهم و هجدهم و آغاز سدهٔ نوزدهم فلسفه در حوزه های علمیه و آموزشگاههای کلیسایی کمابیش به صورت فلسفهٔ ارسطویی مدرسیِ مرده ای درآمده بود که مایه ای از ایده های جریانهای دیگر اندیشه، بویژه از اندیشهٔ دکارتی، و سپس از اندیشهٔ ولف، به آن زده بودند و آنچنان مایه ای درذات نداشت که بتواند در عالم فکرِ عقلی خودی بنماید. افزون بر این، در نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم در فرانسه و ایتالیا و آلمان بودند تنی چند از اندیشه گران کاتولیك که اندیشه هاشان ـــ که در همسخنی با اندیشهٔ فرمانروا بر روزگارشان یا زیر نفوذ آن پرورش یافته بود ـــ به نظر مقامات کلیسایی، یکراست یا نایکراست، استواریِ ایمان کاتولیکی را فدا می کرد. بدینسان بود که کلیسا در آلمان در حق گئورگ هرمس[۷۰] (۱۷۷۵ ـ ۱۸۳۱)، استاد یزدانشناسی نخست در مونستر و سپس در بُن، چنین داوری کرد که وی از فیلسوفانی چون کانت و فیشته ـــ که می کوشد با آنها به مخالفت برخیزد ـــ آنقدر اندیشه وام گرفته است که دگم های کاتولیك را در کورهٔ اندیشهٔ نظری فلسفی گداخته است. و نیز، آنتون گونتر[۷۱] (۱۷۸۳ ـ ۱۸۶۳)، که شوقی برای زنده کردن یزدانشناسی داشت، کوشید از دیالکتیك هگل برای بیان و اثبات اصل سه گانگی (تثلیث) بهره گیرد.[۷۲] ودر مورد یاکوب فروشهمر[۷۳] (۱۸۲۱ـ۱۸۹۳)، که کشیش و استاد فلسفه در مونیخ بود، چنین داوری کردند که ایمان و وحی آسمانی را پیرو فلسفهٔ ایده باور قرار داده است.[۷۴]

باری، در جریان سدهٔ نوزدهم گروهی از اندیشه گران کاتولیك ندای بازیافتِ اندیشهٔ قرون وسطایی، بویژه آن همنهاد یزدانشناسی ـ فلسفی را که توماس آکوئینی قدیس در سدهٔ سیزدهم پرورانده بود، سر دادند. ودر آلمان نوشته های کسانی چون یوزف کلویتگن[۷۵] (۱۸۱۱ـ۱۸۸۳)، آلبرت اشتوکل[۷۶] (۱۸۳۲ ـ ۱۸۹۵) و کنستانتین گوتبرلت[۷۷] (۱۸۳۶ ـ ۱۹۲۸) سبب دلبستگی

---

69. Willmann 70. Hermes 71. Günther

۷۲. گونتر که از سوی کلیسا به عقل باوری متهم شده بود، در برابر این حکم تسلیم شد.

73. Froschhammer

۷۴. فروشهمر هنگامی که آرائش از سوی کلیسا سانسور شد، از تسلیم در برابر مقامات کلیسایی سر باززد و از آن پس یکی از مخالفان دُگمِ عصمت پاپ شد.

75. Kleutgen 76. Stöckl 77. Gutberlet

دوباره به فلسفهٔ مدرسی و بویژه توماسی شد. بیشتر آثار گوتبرلت پس از نشر بخشنامهٔ پاپ لئوی سیزدهم در ۱۸۷۹ منتشر شد که در آن پاپ ارزش همیشگی فلسفهٔ توماسی را تصدیق کرده و فیلسوفان کاتولیك را برآن داشته بود که از آن الهام بگیرند، امّا آن را چنان پرورش دهند که پاسخگوی نیازهای نوین باشد. ولی *آموزشنامهٔ فلسفی*[۷۸] اشتوکل در ۱۸۶۸ و نخستین چاپ *دفاع ازیزدانشناسی کهن*[۷۹] و*دفاع ازفلسفهٔ کهن*[۸۰] اثر کلویتگن، به ترتیب، در سالهای ۱۸۵۳ـ ۱۸۶۰ و ۱۸۶۰ـ ۱۸۶۳ منتشر شده بود. پس بدرستی نمی توان گفت که لئوی سیزدهم باب زنده کردن فلسفهٔ توماسی را گشود، بلکه کار او دادن انگیزشی نیرومند به جنبشی بود که هم اکنون در کار بود.

بدیهی است که زنده کردن فلسفهٔ توماسی نه تنها نیازمند دانش و فهمی بویژه از اندیشهٔ آکویناس که از کلیّت فلسفهٔ قرون وسطایی بود. و طبیعی است که پژوهشهای تخصصی دراین زمینه می بایست به دنبال مرحلهٔ نخستین از زنده کردن آن بیاید و این پژوهشها با نامهای کسانی چون کلمنس بویمکر[۸۱] (۱۸۵۳ ـ ۱۹۲۴) و مارتین گرابمن[۸۲] (۱۸۷۵ ـ ۱۹۴۹) در آلمان، و موریس دو وولف[۸۳] (۱۸۶۷ ـ ۱۹۴۷) در بلژیك و پی یر ماندونه[۸۴] (۱۸۵۸ ـ ۱۹۳۶) و اتین ژیلسون[۸۵] (۱۸۸۴ ـ ۱۹۷۸) در فرانسه قرین است.

در عین حال، اگر قرار می بود که فلسفهٔ توماسی به صورت سیستم زنده ای از اندیشه عرضه شود و نه آنکه تنها یك دلبستگی تاریخی به آن درمیان باشد، می بایست نشان داده شود که نخست با علم فیزیك از رواج افتاده و فرضیه های علمی دورافکنده شده در هم تنیده نیست؛ و دوم آنکه توانایی پرورش و پرتوافکندن بر مسائلی را دارد که در برابر ذهن مدرن طرح می شود. در زمینهٔ نخست آثار کاردینال مرسیه[۸۶] (۱۸۵۱ـ۱۹۲۶) وهمکاران وجانشینانش در دانشگاه لوون[۸۷] کار را به انجام رساند.[۸۸] ودرزمینهٔ کاردومین° می باید ازیوزف گیزر[۸۹] (۱۸۶۹ـ۱۹۴۸) درآلمان وژاك° ماریتن[۹۰] (۱۸۸۲ـ۱۹۷۳) در فرانسه نام بریم.

فلسفهٔ توماسی که، می توان گفت، خود را به صورت یك سیستم ارجمند اندیشه برقرار کرده بود، می بایست نشان دهد که بی آنکه خود را ویران کند توانایی جذب عناصر ارزشمند فلسفه های دیگر را دارد. اما این زمینه ای است مربوط به تاریخ اندیشهٔ توماسی درسدهٔ کنونی.

---

78. *Lehrbuch der Philosophie* 79. *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*
80. *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt* 81. Baeumker 82. Grabmann
83. Wulf 84. Mandonnet 85. Étienne Gilson 86. Mercier 87. Louvain

۸۸. کار مرسیه تنها این نبود که نشان دهد فلسفهٔ توماسی هیچ کشاکشی با علوم ندارد، بلکه پروراندن فلسفهٔ توماسی را همعنان با پژوهش ناب عینی درعلوم درنظر داشت. یکی از نمایندگان برجستهٔ به انجام رساندن طرح کار مرسیه روانشناسی لوونی، آلبرمیشوت (Michotte، زادهٔ ۱۸۸۱) بود.

89. Geyser 90. Jacques Maritain

فصل ۲۱

نیچه

(۱)

۱. زندگی و نوشته‌ها

از آنجا که پیش ازین پا به سدهٔ بیستم نهاده ایم، اینکه دراین مرحله از این جلد دو فصل برای فیلسوفی بازگذاریم که در ۱۹۰۰ مرده و از نظر نوشتن ده سالی پیش از آن از کار مانده است، چه بسا نابجا به نظر آید. اگرچه این روش از نظر گاهشماری پرسش انگیز است، اما می توان در دفاع ازاین مطلب سخن گفت که چرا جلدی را که درباره فلسفهٔ آلمانی سدهٔ نوزدهم است با فیلسوفی به پایان می بریم که در ۱۹۰۰ مرده است، اما نفوذ وی تا سدهٔ کنونی چندان نبوده است. دربارهٔ ایده های نیچه هرگونه که بیندیشیم نمی توان انکار کرد که نامی بزرگ یافته و قدرت ایده هایش همچون شرابی گیرا در ذهنهای بسیاری کسان کارگر افتاده است. اما دربارهٔ مادّه باوران و نو-کانتیان و مابعدالطبیعه شناسان استقرایی، که در فصلهای پیشین از نظر گذراندیم، چنین چیزی نمی توان گفت.

فریدریش ویلهلم نیچه[1] در ۱۵ اکتبر ۱۸۴۴ در روکن[2] در زاکسنِ پروس زاده شد. پدرش، که کشیش لوتری بود، در ۱۸۴۹ مرد و این پسر در نومبورگ[3] درمحیطِ زنانه و دیندارانه ای در میان مادر و خواهر و مادربزرگ و دوعمه بزرگ شد. از ۱۸۵۴ تا ۱۸۵۸ در دبیرستان محلی درس خواند و از ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۴ شاگرد مدرسهٔ شبانه‌روزی نامدار پفورتا بود. از همان دوران دانش آموزی ستایندهٔ روح فرهنگ یونانی شد و در میان نویسندگان دوران باستان دوستار افلاطون و آیسخولوس بود. در شعر و موسیقی نیز طبعی آزمود.

در اکتبر ۱۸۶۴ همراه همشاگردیش پاول دویسن[4]، که سپس شرقشناس و فیلسوف شد، به دانشگاه بُن رفت. اما پاییز سال بعد به لایپزیگ رفت تا مطالعهٔ زبان شناسی تاریخی (فیلولوژی) را نزد ریتشل[5] دنبال کند. آنجا با همشاگردیش اروین روده[6] دوستی نزدیکی به هم زد. روده سپس

---

1. Nietzsche 2. Röcken 3. Naumburg 4. Paul Deussen 5. Ritschl
6. Erwin Rohde

استاد دانشگاه شد و کتاب *نَفْس*[۷] را نوشت. نیچه این زمان از مسیحیت گسسته بود و هنگامی که درلایپزیگ با کتاب اصلی شوپنهاوئر آشنا شد، یکی از جنبه‌های دلکش کتاب برای او، به گفتهٔ خودش، بی خدایی نویسنده اش بود.

نیچه چند مقاله در [مجلهٔ] *راینیشه موزئوم*[۸] منتشر کرد و هنگامی که دانشگاه بازل[۹] از ریتشل پرسید که آیا نویسندهٔ آن مقاله‌ها را برای گرفتن کرسی فلسفه[۱۰] در بازل شایسته می‌داند یا نه، ریتشل در دم شایستگی شاگرد دلبندش را گواهی کرد. نتیجه آن شد که نیچه را حتا پیش از آنکه درجهٔ دکتری بگیرد به استادی دانشگاه گماشتند.[۱۱] نیچه در مه ۱۸۶۹ درس ـ گفتار آغازین[۱۲] خود را در بارهٔ هومر و *زبان شناسی تاریخی دوران کلاسیك* داد. با آغاز جنگ فرانسه و پروس نیچه به هنگ انتقال زخمیان در ارتش آلمان پیوست، اما بیماری نگذاشت که این کار را دنبال کند و پس از بهبود نسبی کار استادی در بازل را از سر گرفت.

در بازل آنچه سخت مایهٔ خشنودی خاطر نیچه بود دیدارهایی بود که باریشارد واگنر در ویلای وی در کنار دریاچهٔ لوسرن[۱۳] داشت. نیچه از همان زمان که در لایپزیگ دانشجو بود شیفتهٔ موسیقی واگنر شده بود و دوستی با این موسیقی سرا چه بسا اثری نامیمون در نوشته‌هایش نهاد. نیچه در کتاب *زایش تراژدی از درون روح موسیقی*[۱۴] که در ۱۸۷۲ منتشر شد، نخست فرهنگ یونانی پیش و پس از سقراط را رویاروی هم قرارداد و نخستین را ستود و دوّمین را نکوهید، و سپس به این بحث پرداخت که فرهنگ آلمانی روزگار وی با فرهنگ یونانی پس از سقراط سخت همانند است و تنها راه نجات آن آکندنش از روح [موسیقی] واگنر است. استقبال پرشور واگنر از این کتاب البته طبیعی بود، اما پژوهندگان زبانشناسی تاریخی در بارهٔ خاستگاههای تراژدی یونانی با نیچه همرای نبودند. بویژه ویلامو ویتس مولندورف[۱۵]، که آن زمان جوان بود، بر این کتاب حمله ای کوبنده برد تا آنجا که دفاع وفادارانهٔ روده از دوستش نتوانست اعتبار از دست رفتهٔ نیچه را در میان دانشوران یونان شناس بازآورد. اما این مطلب امروزه برای ما اهمیتی ندارد، زیرا آنچه مورد نظر ما است نیچهٔ فیلسوف، اخلاق شناس، و روانشناس است نه استاد زبان شناسی تاریخی در بازل.

در دورهٔ ۱۸۷۳ ـ ۱۸۷۶ نیچه چهار مقاله منتشر کرد که عنوان کلّی آنها *درنگرشهای نابهنگام*[۱۶] بود. در نخستینِ آنها سخت به داوید اشتراوس نگونبخت تاخته بود و وی را نمایندهٔ

---

7. *Psyche* 8. *Reinische Museum* 9. Basel

۱۰. در متن philosophy آمده، ولی لغزش قلمی است و باید philology باشد. ــ م.

۱۱. دانشگاه لایپزیگ به همین سبب، به وی، بی آنکه امتحانی بگذراند، درجهٔ دکتری داد.

12. inaugural lecture

13. Lucerne 14. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*

15. Wilamowitz Moellendorff 16. *Unzeitgemässe Betrachtungen*

بی سر و پایی فرهنگی آلمان دانسته بود، و در دومین بر بت سازی از آموزش تاریخی و نشاندن آن به جای فرهنگ زنده تاخته بود. در مقالهٔ سوم شوپنهاوئر را آموزگار خوانده و وی را در برابر استادان دانشگاهیِ فلسفه سخت بزرگ داشته بود. و در چهارمین واگنر را سرآغاز نوزایش نبوغ یونانی دانسته بود.

در ۱۸۷۶ که چهارمین مقاله با عنوان *ریشارد واگنر در بایروت*[۱۷] به چاپ رسید، جدایی نیچه و واگنر آغاز شده بود.[۱۸] جدایی از این موسیقی سرا نشانهٔ پایان نخستین مرحله یا دوره از رشد نیچه بود. اگر وی در دورهٔ نخستین سقراطِ عقل باور را می کوبد در دومین دوره در بزرگداشت او می کوشد. در نخستین دوره، دلیل وجودی فرهنگ، و در حقیقت زندگی بشری به طور کلی، را فراآوردن نبوغ می داند، یعنی آوردن هنرمند و شاعر و موسیقیدان آفریننده. اما در دومین دوره نیچه علم را از شعر برتر می داند و تمامی باورهای پذیرفته شده را در برابر پرسش قرار می دهد و بخوبی نقش یك فیلسوف عقل باور روشنگری فرانسه را بازی می کند.

نمایندهٔ این دوره کتاب بشری، *بس‌ـ‌بسیار بشری*[۱۹] است که در اصل در ۱۸۷۸ ـ ۱۸۷۹ در سه بخش به چاپ رسید. دید این کتاب به یك معنا پوزیتیویستی است. نیچه از راهی غیر مستقیم به علم مابعدالطبیعه حمله می برد و می کوشد تا نشان دهد که آن جنبه هایی از تجربه و دانش بشری را که نیازمند توضیح مابعدالطبیعی می دانند یا یك روساختِ متافیزیکی می طلبد، می توان از دید مادّه باورانه توضیح داد. برای مثال، خاستگاه جداگانگی اخلاقی نیك و بد آنست که برخی کردارها به تجربه برای جامعه سودمندند و برخی زیانمند، اگرچه با گذشت زمان اصلِ فایده اندیشانهٔ این جداگانگی از نظر ناپدید شود. ونیز، خاستگاه وجدان، ایمان به قدرت مرجع است: وجدان نه ندای خدا که ندای پدر و مادر و آموزگاران است.

آمیزه ای از رنجوری و سرخوردگی از کارهای حرفه ایش، که سرانجام به بیزاری کشید، سبب شد که نیچه در بهار ۱۸۷۹ از کرسی استادی در بازل کناره گیرد. وده سال بعدرا درآوارگی گذراندو درجست وجوی تندرستی در سوئیس و ایتالیا از اینجا به آنجا می رفت و گاهی سری نیز به آلمان می زد.

نیچه در ۱۸۸۱ سپیده دم[۲۰] را منتشر کرد و در آن، همچنانکه اعلام کرده بود، نبرد با اخلاقِ انکار نَفس را آغاز کرد. از پی این کتاب در ۱۸۸۲ *دانش شاد*[۲۱] آمد[۲۲] که در آن به این اندیشه

---

17. *Richard Wagner in Bayreuth*

۱۸. نیچه گمان می کرد که واگنر وی را ابزاری در جهت پیشبرد واگنریسم می داند و بی گمان حق باوی بود. اما سرانجام حس کرد که واگنر حقیقی آنی نیست که او گمان می کرد. نشر [اپرای] *پارزیفال* آخرین ضربه به نیچه بود.

19. *Menschliches Allzumenschliches*   20. *Morgenröte*   21. *Die fröhliche Wissenschaft*

۲۲. پنجمین بخش *دانش شاد* در ۱۸۸۷ به آن افزوده شد.

برمی خوریم که مسیحیّت دشمن زندگی است. نیچه [در این کتاب] «خدا مرده است» را به زبان خود گزارش می کند و برآنست که مرگ خدا افقهای گسترده ای را به روی جانهای آزاده می گشاید. هیچیك از این دو کتاب توجّهی برنینگیخت. نیچه نسخه ای از سپیده دم را برای روده فرستاد، امادوست پیشینش نامی از آن نبرد. بی توجهی آلمانیها به نوشته هایش سبب سردی نیچه نسبت به هم میهنانش شد.

در ۱۸۸۱ ایدهٔ بازگشت جاودانه به سراغ نیچه آمد و او این زمان در سیلس ـ ماریا[۲۳] در [ناحیهٔ] انگادین [از کشور سوئیس] بود. زمان بیکرانه را دورهایی است که در آن دورها هر آنچه بوده است همانگونه بازمی آید. این ایدهٔ دلگیر چندان نو نبود، اما بر نیچه با نیرویی مانند نیروی الهام فرود آمد و طرح ارائهٔ اندیشه هایی که در ذهنش می جوشید از زبان حکیم ایرانی، زرتشت، در سرش افتاد که حاصل آن اثر نامدار وی، *چنین گفت زرتشت*[۲۴]، بود. دو بخش نخستین آن جداگانه در ۱۸۸۳ به چاپ رسید. سوّمین بخش، که درآن اصل بازگشت جاودانه را اعلام می کرد، در آغاز ۱۸۸۴ نشر یافت، و چهارمین در اوایل ۱۸۸۵.

زرتشت، با ایده های «اَبَرانسان» وباژگون کردن همهٔ ارزشها، نمایندهٔ سومین مرحله از اندیشهٔ نیچه است. اما سبك شاعرانه و پیامبرانه اش به آن نمای اثری ازیك اهل مکاشفه رامی بخشد.[۲۵] بازنمودِ آرامتری از ایده های نیچه را می توان در *فراسوی نیك و بد*[۲۶] (۱۸۸۶) و *تبارشناسی اخلاق*[۲۷] (۱۸۸۷) یافت که، همراه با زرتشت، چه بسا سترگترین نوشته های نیچه باشند. *فراسوی نیك وبد* نامه ای ستایشگرانه از [فیلسوف فرانسوی] هیپولیت تن[۲۸] را به دنبال داشت و پس از انتشار *تبارشناسی اخلاق* نیچه نامه ای از این دست از سخن سنج دانمارکی، گئورگ براندس[۲۹] دریافت کرد. براندس سپس در کپنهاگ درس ـ گفتارهایی دربارهٔ اندیشه های نیچه داد.

فراسوی نیك وبد عنوان فرعی *پیشدرامد فلسفهٔ آینده* را نیز برخود داشت. نیچه طرحی نیز برای بازنمود سیستمی از فلسفهٔ خویش داشت و یادداشتهای فراوانی برای آن کرد و چند بار عنوانی را که برای آن برگزیده بود تغییر داد. نخست عنوان *خواستِ قدرت، برداشتی تازه از طبیعت* یا *خواست قدرت، کوششی برای برداشتی تازه از جهان* برآن نهاد. به عبارت دیگر، همانگونه که شوپنهاوئر فلسفه‌ای بر بنیاد مفهوم خواستِ زندگی بنا کرده بود، نیچه نیز

---

23. Sils - Maria 24. *Also sprach Zarathustra*

۲۵. رودلف کارناپ اشاره می کند که نیچه هنگامی که خواست به متافیزیك روی آورد، بدرستی به شعر روی کرد. بدینسان، کارناپ زرتشت را گواه تجربی برداشتِ نو پوزیتیویستی خود از ماهیت علم مابعدالطبیعه می داند.

26. *Jenseits von Gut und Böse* 27. *Zur Genealogie der Moral*

28. Hippolyte Taine 29. Georg Brandes

می‌خواست فلسفه‌ای بر بنیاد ایدهٔ «خواستِ قدرت» بنا کند. سپس تکیه را تغییر داد و عنوان *خواست قدرت، کوششی برای باژگون کردن همهٔ ارزشها*[۳۰] بر آن نهاد. اما، در واقع، این اثر عمدهٔ طرح‌ریزی شده هرگز به پایان نرسید، اگر چه کتاب *دجّال*[۳۱] [یا ضد مسیح] قرار بود که نخستین بخش از آن باشد. یادداشتهای نیچه برای طرحی که ریخته بود پس از مرگش انتشار یافت.

نیچه طرحش را کنار نهاد تا حمله‌ای کوبنده به واگنر کند و *ماجرای واگنر*[۳۲] (۱۸۸۸) را نوشت و آن را با *نیچه رویاروی واگنر*[۳۳] دنبال کرد. این رساله همراه با دیگر رساله‌های سال ۱۸۸۸ مانند *غروبِ بتان*[۳۴]، *دجّال*، و *آنك مَرد*[۳۵] (که نوعی زندگینامهٔ خویش است) پس از درهم‌شکستگی وی چاپ شد. نوشته‌های این سال آشکارا نشانه‌های تنش شدید و آشفتگی ذهن را در خود دارد و بویژه *آنك مرد* با اوجی که رُوحیهٔ خودستایی در آن گرفته است، پریشانی روانی را بخوبی نشان می‌دهد. در پایان سال نشانه‌های مشخص دیوانگی در وی آشکار شد و در ژانویهٔ ۱۸۸۹ نیچه را از تورینو، که آنگاه در آن می‌زیست، به درمانگاه روانی در بازل بردند. دیگر هرگز بهبود نیافت، اما پس از چندی درمان در بازل و سپس در ینا توانست به خانهٔ مادرش در نومبورگ برود.[۳۶] این زمان مردی نامدار شده بود، اما در آنچنان وضعی نبود که بتواند آن را درك کند. نیچه در ۲۵ اوت ۱۹۰۰ مُرد.

۲. مرحله‌های اندیشهٔ نیچه همچون «نقاب»

در بخش پیشین به مرحله‌ها یا دوره‌های رشد اندیشهٔ نیچه اشاره کردیم. این فیلسوف خود، هنگامی که به واپس می‌نگرد، این مرحله‌ها را «نقابها»ی گوناگون می‌نامد. برای مثال، نگرهٔ جانِ آزاده[۳۷]، یعنی دیدگاه سنجشگرانه و عقل باورانه و شك‌آورانهٔ یك مشاهده‌گر زندگی، که وی در دومین دوره در پیش می‌گیرد، یك «ژستِ ناجور» بود، یك، باصطلاح، طبیعت ثانوی، که بنا بود وسیله‌ای باشد برای آنکه او به طبیعت نخستین یا حقیقی خود برسد. این طبیعت ثانوی را می‌باید دور افکند همانگونه که مار پوست کهنهٔ خود را می‌افکند. افزون بر این، نیچه عادت داشت که از اصلها یا نظریه‌های خاصی سخن گوید که گویی نیروی پایندهٔ زندگی سازندهٔ آنهاست یا

---

30. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe*

31. *Der Antichrist*   32. *Der Fall Wagner*   33. *Nietzsche contra Wagner*

34. *Die Götzendämmerung*   35. *Ecce Homo*

۳۶. نیچه گرفتار رنجوری و بی‌خوابی بود و تنهایی و فراموش‌شدگی وی را آزار می‌داد. اگر چه خواهرش می‌کوشد این واقعیت را انکار کند، اما وی در روزگار دانشجویی دچار سیفیلیس شد و همین بیماری پس از آنکه سیری غیرعادی در پیش گرفت، سرانجام در مغز وی اثر گذاشت.

37. free spirit [der freie Geist]

شربتهای نیروبخشی هستند که آدمی به خود می خوراند. برای مثال، نظریهٔ بازگشت جاودانه یك آزمایش قدرت بود، آزمایش قدرت نیچه برای آنکه به جای «نه»ی شوپنهاوئری به زندگی «آری» بگوید. آیا او می توانست با این اندیشه دست و پنجه نرم کند که تمامی زندگانی او، دم به دم آن و هر رنج و عذاب و هر خواری کشیدگیِ آن بی شمار بار در سراسر زمان بی پایان از نو بازآید؟ آیا می توانست با این اندیشه دست و پنجه نرم کند و آن را نه با تسلیم و رضای رواقی که با شادی درآغوش بفشارد.

البته، نه آنست که نیچه یك روزِ خوش به خود گفته باشد که: «اکنون چندی حالت یك پوزیتیویست ویك سنجشگر و مشاهده گر علمیِ سردنگر را به خود می گیرم، زیرا گمان می کنم که برای سلامت ذهنم سودمند باشد.» بلکه او بجدّ کوشید که چنین نقشی را به عهده گیرد تا اینکه پس از سر برآوردن از آن میان با واپس نگری دانست که آن شربتِ جان بخشی بوده که خود به خویشتن نوشانده و نقابی بوده است که جهت راستینِ اندیشهٔ وی در زیر آن می توانست ناپیدا پرورش یابد. و اما جهت راستین اندیشهٔ وی چه بود؟ با درنظر داشتن آنچه نیچه دربارهٔ دستیابی از خلال آن مرحله ها به سرشت راستین خویش می گوید، البته، گرایش به این خواهد بود که نظریهٔ اصولیِ بیان شده در آثارپسین و یادداشتهای *خواست قدرت* را (که پس ازمرگش به چاپ رسیده) اندیشهٔ راستین وی بدانیم. اما، به گمان من، اگر بر نظریهٔ نقابها تکیه کنیم، آن را در برگیرندهٔ دوران سوم وی نیز می باید بدانیم. چنانکه هم اکنون اشاره کردم، او از نظریهٔ بازگشت جاودانه همچون یك آزمایش قدرت سخن می گوید و این نظریه از آنِ دورهٔ سوم است. افزون براین، در دورهٔ سوم بود که نیچه آشکارا ازدیدِ نسبیت باورانه و عمل باورانهٔ خویش از حقیقت سخن می گوید. نظریهٔ کلّی او دربارهٔ حقیقت، در واقع، اجتماعی است نه فردی. بدین معنا که آن نظریه هایی درست شمرده می شود که از نظر زیستی برای نوعی خاص یا برای گونهٔ خاصی از انسان سودمند باشد. بدینسان، نظریهٔ «اَبَرانسان» اسطوره ای است که تا آنجا که به گونهٔ والاتری از انسان توانایی پرورش توانمندیهایش را می بخشد، درست است. اما اگر بر ایدهٔ نقابها تکیه کنیم می باید گفته هایی ازاین دست را که «سنجهٔ حقیقت شدّت گرفتنِ احساس قدرت است» به معنایی شخصی بگیریم و آن را در مورد سومین دورهٔ اندیشهٔ نیچه نیز همان اندازه صادق بدانیم که در مورد مرحله های یکم و دوم.

در این صورت، البته، چیزی به عنوان «اندیشهٔ راستین» نیچه نمی ماند که به صورت نظریه های معیّن فلسفی بازگفتنی باشد. زیرا تمامی اندیشهٔ بیان شدهٔ او وسیله ای می شود برای آنکه نیچه، باصطلاح کی یر که گور، همچون یك فردِ هستی دار بکوشد تا [ازراه آن] توانمندیهای خودرا فعلیّت بخشد. اندیشه های وی رسانه ای است که ما ازراه آن می باید بکوشیم تا معنای یك زندگی (اگزیستانس) رادرك کنیم. آنگاه اززندگانی و آثار نیچه آنگونه برداشتی را خواهیم داشت

که کارل یاسپرس نمونه‌ای عالی از آن را به دست می‌دهد.[۳۸]

این نویسنده [یعنی، مؤلف کتاب] قصد چون و چرا کردن درباره ارزش برداشت اگزیستانسیل از زندگی و اندیشهٔ نیچه را ندارد. اما در کتابی از این دست خواننده حق دارد که انتظار برخورد با شرحی از گفته‌های نیچه و چهره یا، باصطلاح، نمای اجتماعی او را داشته باشد. سرانجام، هنگامی که فیلسوفی اندیشه‌ها را روی کاغذ می‌آورد و انتشار می‌دهد، تو گویی که آنها زندگانی جداگانه‌ای برای خود می‌یابند و چنانکه افتد و دانی اثری بیش یا کم از خود برجا می‌گذارند. درست است که فلسفهٔ نیچه گیرایی سیستمهایی چون سیستم اسپینوزا یا هگل را ندارد، و او خود از این نکته بخوبی آگاه بود. و اگر کسی در آن در پی «ژرف‌اندیشی» آلمانی باشد، می‌باید به ژرفنای آن چشم بدوزد. اما اگرچه نیچه خود به جنبه‌های شخصیِ اندیشهٔ خویش و ضرورت ژرفکاوی در آنها توجه می‌داد، این واقعیت همچنان برجاست که وی چند چیز را سخت باور داشت، از جمله اینکه خود را پیامبر می‌دانست و نیرویی می‌شمرد که از نو شکل می‌دهد و اندیشه‌های خود را در حُکم «دینامیت» می‌دانست. اگرچه بر پایهٔ بینش او و از حقیقت نظریه‌های وی نیز ناگزیر در شمار اسطوره‌اند، اما این اسطوره‌ها با ارزشگذاریهایی که نیچه با شور تمام بر آنها تکیه می‌کند سخت همعنانند. و آنچه بیش از همه سرچشمهٔ نفوذ عظیم او بوده چه بسا همین ارزشگذاریها بوده باشد.

۳. نخستین نوشته‌های نیچه و سنجشگری فرهنگ کنونی

اشاره کردیم که نیچه در دوران دانشجوییش در لایپزیگ کتاب *جهان همچون خواست و بازنمود* نوشتهٔ شوپنهاوئر را کشف کرد، و اگرچه نیچه از آن بدبینِ بزرگ انگیزشِ فکری قوی یافت، اما هرگز مرید شوپنهاوئر نشد. در *زایش تراژدی*، برای مثال، تا آنجا به دنبال شوپنهاوئر می‌رود که چیزی را بن انگارهٔ خود قرار می‌دهد که آن را «یگانگی ازلی» می‌نامد و آن چیز خود را در جهان و در زندگانی انسان نمایان می‌کند، و آنجا، همچون شوپنهاوئر، زندگی را هولناك و تراژیك وصف می‌کند و از دگرگون کردن و بهبود بخشیدن به آن از راهِ هنر، یعنی کار آفرینندهٔ نابغه، سخن می‌گوید. در عین حال، حتا در کارهای نخستینش، که الهام‌پذیرفتگی از فلسفهٔ شوپنهاوئر در آنها پدیدار است، نیز راستای کلّی اندیشهٔ نیچه به سوی تأیید زندگی است نه نفی آن. هنگامی که نیچه در ۱۸۸۸ به *زایش تراژدی* بازپس می‌نگریست و بر آن بود که در آن نگرشی از زندگی بیان شده است که برابرنهاد (آنتی‌تز) نگرش شوپنهاوئر است، این گفته بی‌پایه نبود.

نیچه بر آنست که یونانیان نیك می‌دانستند که زندگی هولناك است و بیان‌ناشدنی و خطرناك. و

۳۸. در کتاب *درآمدی به فهم فلسفیدن نیچه* (*Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*)، در نظر یاسپرس نیچه و کی‌یرکه‌گور دو «استثنا» هستند، دو تن‌آوردگیِ (تجسّم) امکانات گوناگونِ زندگی انسانی.

اگر چه از سرشت راستین جهان و زندگانی بشری آگاه بودند، تن به بدبینی نمی سپردند و به زندگی پشت نمی کردند و آنچه می کردند بهتر کردن سیمای جهان و زندگانی بشری از راه رسانهٔ هنر بود. و آنگاه می توانستند به جهان همچون یك پدیدهٔ زیبایی شناسیك «آری» بگویند. و اما، برای این کار، برحسب نگره ها یا ذهنیت های دیونوسوسی یا آپولونی، دو راه در پیش بود.

دیونوسوس[39] برای نیچه نمادِ رود زندگی است که تمام سدها را می شکند و هیچ بندوباری نمی شناسد. در آیینهای دیونوسوسی یا باکوسی می بینیم که پرستندگانِ سرمستِ سرازپانشناس با زندگی یکی می شوند و سدهایی که اصلِ فردگردی[40] [میان افراد] برپا می کند، رو به فروریختن می رود؛ حجاب مایا کنار می رود و زنان و مردان دررود زندگی غوطه ور می شوند، که نمایندهٔ آن «یگانگی ازلی» است. و اما، آپولون نمادِ نور است و اندازه و بندوبار، و نمایندهٔ اصل فردگردی. نگرهٔ آپولونی در جهانِ رؤیاییِ ایزدانِ اولمپی فرانموده می شود.

واما، البته، می توانیم از نظریه های متافیزیکی دربارهٔ «یگانگی ازلی» و سخن شوپنهاوئر دربارهٔ اصل فردگردی دور شویم و مطلب را به صورت روان شناسیك بیان کنیم. نیچه در زیر کار آن میانه روی که اغلب به یونانیان نسبت می دهند و در زیر کارِ دلدادگی آنان به هنر و زیبایی و صورت، آن سیل غریزه و انگیختار و شور تاریك و آماسیده و بی شکل را می بیند که می خواهد همه چیز را از سر راه خود بروبد.

و اما، اگر بر آن باشیم که زندگی به خودی خود چیزی است مایهٔ ترس و وحشت و بدبینی، به معنایی که نگرهٔ «نه-گوی» از آن می فهمد، تنها راه گریز از آن سیمای زیبایی شناسیك دادن به واقعیت است، و برای این کار دو راه در پیش است: یکی کشیدن پرده ای زیبایی شناسیك بر چهرهٔ واقعیت و آفریدن جهان آرمانی صورت و زیبایی، و این راه آپولونی است که فرانمود خود را در اساطیر اولمپی و هنرهای حماسه سرایی و پیکرنگاری می یابد. راه دیگر «آری - گویی» پیروزمندانه به زندگی و با آغوش بازرویِ کردن به آنست با تمامی تاریکی و هولناکیش. این نگرهٔ دیونوسوسی است و هنرهای خاص آن تراژدی و موسیقی است. تراژدی براستی به زندگی سیمای زیبایی شناسیك می بخشد، اما پرده ای به روی آن نمی کشد و آن را آنچنانکه هست می نماید، بلکه زندگی را به صورت زیبایی شناسیك به نمایش می گذارد و به آن آری می گوید.

چنانکه نام *زایش تراژدی* نشان می دهد، نیچه در این کتاب یکسره با خاستگاهها و پرورش تراژدی یونانی سروکار دارد. اما اینجا به این مطلب نمی توانیم پرداخت و اینکه دانشمندان یونان شناس تا کجا با گزارش نیچه از خاستگاههای تراژدی همرایند از نظر آنچه اکنون دنبال می کنیم اهمیتی ندارد. نکتهٔ مهم، به نظر نیچه، آنست که عالیترین دستاورد فرهنگ یونانی، پیش از آنکه به فساد ملت باوریِ (ناسیونالیسم) سقراطی دچار شود، آن بود که این فرهنگ آمیزه ای از

---

39. Dionysus 40. principle of individuation

عناصر دیونوسوسی و آپولونی بود.[۴۱] فرهنگ راستین عبارتست از یگانگی نیروهای زندگی، یعنی عنصر دیونوسوسی همراه با عشق به صورت و زیبایی که ویژگی نگرهٔ آپولونی است.

اگر زندگی به صورت پدیدهٔ زیبایی شناسیك رواشمرده می شود، گل سرسبدِ بشریت آنانند که به زندگی چنین سیمایی می بخشند و به آدمیان توانایی آن را می دهند که زندگی را اینگونه ببینند و به آن «آری» گویند. به عبارت دیگر، نبوغ آفریننده والاترین فراوردهٔ فرهنگ است. در حقیقت، نیچه در دوره ای که از نظر می گذرانیم چنان سخن می گوید که گویی فراآوردن نبوغ هدف و غایت فرهنگ و مایهٔ حقانیّت آنست. وی این نکته را، برای مثال، در مقالهٔ *دولت یونانی*[۴۲] (۱۸۷۱) بروشنی بازمی گوید و اینجا و جاهای دیگر پافشاری می کند که رنج و زحمت اکثریت در کشاکش زندگی از آنرو برحق است که اینان زیرساختی را فراهم می کنند که بر روی آن نبوغ پدیدار تواند شد، خواه نبوغ هنری باشد یا موسیقایی یافلسفی. زیرا نبوغ آن آلتی است که گویی زندگی به وسیلهٔ آن نجات می یابد.

نیچه بر پایهٔ این اندیشه ها ارزیابی سخت کوبنده ای از فرهنگ آلمانی روزگار خود می کند. برای مثال، دانشِ تاریخی دربارهٔ فرهنگهای گذشته را با خودِ فرهنگ رویاروی هم می نهد و فرهنگ را «یگانگیِ سبك هنرمندانه در تمامی فرانمودهای زندگانی یك قوم» وصف می کند. اما سنجشگری وی از فرهنگ آلمانی نمی باید ما را در اینجا به خود مشغول دارد. بجای آن می توانیم به دو ـ سه اندیشهٔ کلّی بپردازیم که راه به اندیشهٔ پسینِ نیچه نیز می برد.

نیچه این پرسش را پیش می کشد که آیا زندگی باید بر دانش فرمانروا باشد یا دانش بر زندگی. «از این دو کدامین قدرت برتر و بی چون وچرا است؟ هیچکس شك ندارد که زندگی قدرت برتر و بی چون و چرا است....» این بدان معناست که فرهنگ سدهٔ نوزدهم، که ویژگی آن فرمانروایی دانش و علم است، در خطر کین خواهیِ نیروهای حیاتیی است که ترکیدن آنها بربریت تازه ای پدید خواهد آورد. نیچه در زیر کار زندگانیِ مدرن نیروهای حیاتیی را می بیند که «وحشی و ابتدایی و یکسره بی‌رحم‌اند. چشم آدمی با انتظاری ترس آلود بر آن خیره می‌ماند چنانکه گویی بر دیگجوش آشپزخانهٔ یك جادوگر... برای یك قرن می باید چشم به راه پیچ و تابهایی باشیم که جهان را می لرزاند.» در سدهٔ نوزدهم هم از بابت وضعی که انسان هم اکنون به آن رسیده است خشنودی می بینیم و هم گرایشی همه گیر به پیشبردِ یك میانمایگیِ یکدست که دشمن نبوغ است و دولت ملی پرورانندهٔ آنست و جنبشهایی که به سوی دموکراسی و سوسیالیسم روانند نمایانندهٔ آن. اما دلیلی ندارد که گمان کنیم کمال یابیِ توانمندیهای انسان به پایان رسیده است. پدیدارگشتن آن نیروهای نهفتهٔ ویرانگر راه را برای پدیدآمدن نوع والاتری از انسان به صورت افراد برجسته،

---

۴۱. به نظر نیچه، تراژدیهای آیسخولوس اوج فرانمود هنری این آمیزه است.

42. *Der griechische Staat*

هموار خواهد کرد.

البته، این نظر، چنانکه نیچه خود می گوید، دربردارندهٔ یك بینش *زَبَر ـ تاریخی*[۴۳] است. یعنی مخالف آنگونه مشروعیتی است که هگل، به نام خود ـ نمایانگریِ جبریِ *لوگوس* یا ایده، به اکنون می بخشد و دربردارندهٔ بینشی از ارزشها است که از وضع تاریخی کنونی برمی گذرد. انسان شکل پذیر است و توانایی برگذشتن از خویش و تحقق بخشیدن به امکانات تازه را دارد؛ و نیازمند یك بینش، یك هدف، یك حسّ جهت یابی است. علم تجربی نمی تواند چنین بینشی را فراهم کند. نیچه اگرچه در نوشته های نخستینش چندان از مسیحیت سخن نمی گوید، اما روشن است که دین مسیحی را سرچشمهٔ الهام چنین بینشی نمی داند. آنگاه آنچه می ماند فلسفه است، اما نه فلسفه ای که استادانِ دانشور دانشگاه عرضه می کنند، بلکه فلسفه ای که فلسفهٔ یك اندیشه گرِ تنهاست؛ اندیشه گری که امکانات از ـ خویش ـ برگذشتنِ انسان را بروشنی می بیند و پروایی از آن ندارد که «خطرناك» باشد. همینکه معلوم شد که چیزها تا چه اندازه دگرگونی پذیرند، فلسفه می باید «بادلیری بی رحمانه» روی به «*وظیفهٔ بهبودبخشیدن به آن جنبه هایی از جهان*» آورد «که دگرگونی پذیر شناخته شده اند.»[۴۴] هنگامی که نیچه در سالهای پسین به این رساله های نخستین بازپس می نگرد، در این آرمان که فیلسوف می باید داور زندگی و آفرینندهٔ ارزشها باشد، زرتشت یا خویشتن را می بیند. این بازگشتی است به همان چیز نخستین.

۴. سنجشگری اخلاق

سنجشگریِ نگرهٔ اخلاقی تا آنجا که این نگره تصدیقِ وجود یك قانون اخلاقی جهانگیر و ارزشهای مطلق اخلاقی را دربر دارد در نوشته های نخستین نیچه نهفته است. دیدیم که در *زایش تراژدی*، به گفتهٔ خودش، تنها ارزشهای زیبایی شناسیك را به رسمیت می شناسد. نیچه در مقاله ای که دربارهٔ داوید اشتراوس نوشته است به این عقیدهٔ اشتراوس اشاره می کند که همهٔ هست و نیست و گوهر اخلاق عبارتست از آنکه به همهٔ انسانهای دیگر آنچنان بنگریم که آنان را دارای همان نیازها، خواسته ها و حقوقی بدانیم که خود داریم و سپس می پرسد که این حکم از کجا می آید؟ گویا

43. supra - historical

۴۴. نیچه در *شوپنهاوئر درمقام آموزگار* اشاره می کند که «مسیحیت بی گمان یکی از نابترین نمودگارهای انگیزش به سوی فرهنگ است، ‹درست در جهت [پرورش و] فرا آوردن و بازهم فرا آوردن قدیس›. اما بحث را اینگونه دنبال می کند که مسیحیت را برای گرداندن چرخ آسیای دولت به کار گرفته اند و از اینرو دچار فسادی درمان ناپذیر شده است. روشن است که وی دین مسیحی را نیروی ته کشیده ای می داند. نیچه در بازپس نگری به *زایش تراژدی* خاموشی آن دربارهٔ مسیحیت را خاموشی دشمنانه ای می شمارد. زیرا این کتاب تنها ارزشهای زیبایی شناسیك را به رسمیت می شناسد که مسیحیت، به گمان نیچه، برای آنها اعتباری نمی شناسد.

اشتراوس به صورت بدیهی پایهٔ این حکم را بر نظریهٔ داروینیِ فرگشت[۴۵] می گذارد. اما [نظریهٔ] فرگشت چنین پایه‌ای فراهم نمی کند. ردهٔ *انسان* از گونه‌های بسیارتشکیل شده است و این ادعایی است پوچ که ازما بخواهند چنان رفتار کنیم که ناهمگونیها وجداگانگیهای فردی را نابوده یا بی اهمیت انگاریم. و دیدیم که نیچه تکیه را بر افراد برجسته می گذارد نه بر نژاد یا نوع.

واما، در بشری، بس- *بسیار بشری* است که نیچه کمابیش به تفصیل به اخلاق می پردازد. این کتاب مجموعه‌یی ازگزین-گویه‌ها[۴۶] است نه یك رسالهٔ سیستمانه. اما اگر نکته‌هایی را که دربارهٔ اخلاق می گوید با هم بسنجیم، نظریه‌ای کمابیش یکپارچه از آن برمی آید.

نخستین نشانهٔ انسان شدن حیوان آنست که ذهنیّاتش دیگر تنها در جهت کامجوییِ آنی نیست، بلکه روبه سوی آن چیزی دارد که درزمان دراز سودمند شناخته می شود. اما هنوز از وجوداخلاق سخن نمی توانیم گفت مگر آنکه این سودمندی به معنای سودمندی برای زندگی، ماندگاری، و بهزیستی جامعه شناخته شود. زیرا «اخلاق پیش از هرچیز وسیله‌ای است برای نگاهداشت جامعه در کلّ و درامان داشتن آن از نابودی». برای آنکه فرد کردار خود را با خواسته‌های جامعه همساز کند زور می باید درکار آید. اما نیروی سنت جای زور را می گیرد و آنگاه ندای دستوردهندهٔ جامعه به صورت آن چیزی درمی آید که بر آن نام «وجدان» می گذاریم. آنگاه فرمانبری می تواند به صورت طبیعتِ دوّمین (ثانوی) درآید و با لذت همراه شود. درعین حال برچسبهای اخلاقی از کردارها فراتر می روند و نیتهای کنندگان را دربرمی گیرند و آنگاه مفهومهای فضیلت واهل فضیلت پدید می آید. به دیگر سخن، اخلاق گام به گام ظریفتر وازاین راه درونی می شود.

تا اینجا نیچه مانند فایده باوران[۴۷] سخن می گوید و برداشت او از اخلاق همانندیی با آنچه برگسون اخلاقِ بسته می خواند، دارد. اما همینکه به رشد تاریخی اخلاق بنگریم «تاریخِ آغازینِ دوتویه‌ای از نیك و بد» می بینیم. و آنچه براستی ویژگی اندیشهٔ نیچه است همین پرورش ایدهٔ دودیدگاه اخلاقی است. اما درنوشته‌های پسین وی است که دربارهٔ این ایده چنانکه باید بحث می شود.

نیچه در *فراسوی نیك و بد* می گوید که دو گونهٔ بنیادین از اخلاق کشف کرده است، «اخلاق سروران و اخلاق بندگان.» درهر تمدن برتر این دوبا هم درآمیخته اند وعناصر این دورا حتادریك انسان می توان یافت. اما مهم آنست که آن دورا ازهم بازشناسیم. در اخلاق سروران یا اخلاقِ مهان (آریستوکراتها) «نیك» و«بد» برابر است با «والا» و«پست»، ودرآن برچسبهای اخلاقی را برمردمان می زنند نه بر کردارها. اما در اخلاق بندگان سنجهٔ سودمندی برای جماعتِ ناتوانان و بی زوران است وصفاتی چون همدردی ومهربانی وفروتنی را ارج می نهندوفضیلت می شمارند و

45. evolution 46. aphorism 47. utilitarians

مردمان قوی و خودرای را خطرناك می دانند و بنابراین «بد» می شمارند. بنا به سنجه های اخلاق بندگان «نیکمردِ» اخلاقِ سروران «بد» شمرده می شود. اخلاق بندگان بدینسان اخلاق گلّه ای است. ارزشگذاریهای اخلاقیِ آن فرانمودهای نیازهای گلّه ای است.

این دیدگاه در *تبارشناسی اخلاق* سیستمانه تر گسترش می یابد و در آنجا نیچه مفهوم بیزاری را درکار می آورد. گونهٔ برترِ انسان ارزشهای خود را از دل زندگانی و نیروی سرشار خویش می آفریند. اما نرمخویان و بی زوران هراسان از نیرومندان، می کوشند تا با مطلق کردن ارزشهای گلّه ای برآنان افسار زنند و رامشان کنند. «سرکشی اخلاقیِ بردگان هنگامی آغاز می شود که بیزاری آفریننده می شود و از خود ارزش می زاید.» البته، گلّه این بیزاری را به روی خود نمی آورد و بیزاری از راههای کژ و کوژ کار می کند. اما روانشناس اخلاق می تواند وجود و شیوهٔ کردار پیچیدهٔ آن را ردّیابی و آشکار کند.

بنابراین، آنچه در تاریخ اخلاق می بینیم کشاکشی است میان دوگونه نگره یا دید اخلاقی. از دیدگاه انسان والا میان آن دو به یك معنا همزیستی تواند بود. یعنی، می توانست همزیستی باشد اگر که گلّه، که از دستیابی به هر چیز والا ناتوان است، خرسند به آن می بود که ارزشهای خود را برای خود نگاه دارد. اما تنها به این خرسند نیست و می کوشد تا ارزشهای خود را جهانگیر کند؛ و، به نظر نیچه، دست کم در غرب، در مسیحیت، توانسته است خود را جهانگیر کند. البته، نه آنست که نیچه به اخلاق مسیحی هیچ ارجی ننهد، بلکه، از جمله آن را مایهٔ ظرافت یافتن طبع انسان دانسته است. درعین حال در آن فرانمودِ بیزاری را می بیند که از ویژگیهای غریزهٔ گلّه ای یا اخلاق بردگان است. و همین بیزاری را به جنبشهای مردم باورانه (دموکراتیك) و سوسیالیستی نیز نسبت می دهد که ریشهٔ این جنبشها را نیز درمسیحیت می داند.

بنابراین، نیچه بر آنست که تصوّر یك دستگاه اخلاقیِ یکسان و جهانگیر و مطلق را می باید دور افکند. زیرا چنین اخلاقی برآمده از بیزاری است و نمایندهٔ زندگانیی پست.[48] و بجای تصوّر یك دستگاه اخلاقی جهانگیر و مطلق (و یا در حقیقت دسته های گوناگون ارزشها، نسبت به جامعه های گوناگون، اگر که هردسته را رشتهٔ پیوندی میان تمامی اعضای جامعه بدانیم) می باید تصوّر رده بندی گونه های مختلف اخلاق را گذاشت. گلّه با ارزشهای خود به جای خود، اما به شرط آنکه نتواند به چنان قدرتی دست یابد که آنها را بر گُردهٔ گونهٔ والاتر انسان بگذارد، بر گُردهٔ انسانی که رسالت او آفریدنِ ارزشهای خویش است، یعنی ارزشهایی که به انسان توانایی برگذشتن از وضع کنونی خویش را می بخشد.

بنابراین، هنگامی که نیچه از ایستادن درفراسوی نیك و بد سخن می گوید، آنچه در سر دارد بَرشدن از، باصطلاح، اخلاق گلّه ای است که، به گمان او، همه را به سطحی همگانی فرو می کشد و

۴۸. آن فلسفهٔ زندگی کلی را که زمینه ساز چنین حکمهایی است پس از این طرح خواهیم کرد.

دوستار میانمایگی است و بازدارندهٔ پرورش گونهٔ والاتری از انسان؛ نه آنکه مقصودش یکسره چشم پوشیدن از ارزشها و برانداختن همهٔ بندوبارها باشد. انسانی که نیروی زورآورِ آنچه را که در عرف اخلاق نامیده می شود، پس می زند، چه بسا چنان کم توان و تباهی گرفته باشد که خود را از نظر اخلاقی ویران کند. و تنها گونهٔ والای انسان است که می تواند به معنایی که اصطلاح «فراسوی نیك وبد» در اخلاقِ بیزاری دارد، بسلامت به این فراسو رود. و این انسان چنین می کند تا آنگونه ارزشهایی را بیافریند که فرانمودی از زندگانیِ فرازرونده باشد و وسیله ای باشد در دست انسان برای برگذشتن از خویش به سوی اَبَرانسان، به سوی ساحت والاتری از زندگانی انسانی.

اما هنگامی که نوبت بازگفتن درونمایهٔ ارزشهای تازه می رسد، نیچه براستی نوری چندان فراراه نمی افکند و برخی از فضیلتهایی که او برآنها تکیه می کند چنان به ارزشهای کهن می مانند که مایهٔ شك می شود، اگرچه او برآنست که آن ارزشهای کهن را «باژگون» کرده است، یعنی، به دلیلِ انگیزه ها، نگره ها و ارج گذاریهایی که بیان می کنند از آنها چیز دیگری ساخته است. و اما، در کلّ می توان گفت که آنچه نیچه در پی آنست بالاترین یکپارچگی ممکن از تمامی جنبه های سرشت انسانی است. وی مسیحیّت را از بابت خوارشمردن تن، انگیختار طبیعی، غریزه، شور، و ضدیت با به کار گرفتنِ آزادانه و بی قید ذهن و ارزشهای زیبایی شناسیك و جزآنها، گناهکار می شمرد. اما البته مرادِ او از هم گسیختن شخصیت انسانی و درآوردن آن به صورت توده ای از انگیختارهای همستیز وشورهای بی بندوبار نیست. آنچه درمیان است مسئلهٔ یکپارچه کردن [شخصیت انسان] همچون فرانمودی از نیرومندی است نه از ریشه برکندن و کُشتن آن از سر ترسی که زادهٔ وجدانِ ناتوانی است. البته، نیچه گزارشی بسیار یکسویه از نظریهٔ مسیحی دربارهٔ انسان و ارزشها می دهد. اما پافشاری براین دید یکسویه برای او اساسی است. وگرنه کی می توانست اینهمه پافشاری کند که جز همان آرمانی از انسان که برخی از نازیها خوش داشتند به او نسبت دهند، چیزی تازه در چنته دارد.

۵. خداناباوری و پیامدهایش

نیچه در *دانش شاد* می گوید که: «بزرگترین رخداد روزگاران نزدیك ــ [یعنی] اینکه 'خدا مرده است'، و اینکه دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد ــ تازه نخستین سایهٔ خود را بر اروپا افکنده است.... سرانجام افق در پیش روی ما گشوده شده است، اگرچه افقی روشن نباشد؛ سرانجام دریا، دریای *ما*، فراروی ما گشاده گشته است. چه بسا هرگز دریایی به این گشادگی در کار نبوده است.»[۴۹] به دیگر سخن، فروریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش کامل نیروهای آفرینندهٔ انسان می گشاید. خدای مسیحی با امر و نهی هایش دیگر راه را برما نمی بندد؛ وچشمان

۴۹. نیچه بویژه از مفهوم مسیحی خدا سخن می گوید.

انسان دیگر به یك قلمرو دروغینِ زَبَر طبیعی، به جهان دیگر به جای این جهان، دوخته نمی شود.

آنچه این دیدگاه در خود نهفته دارد آنست که تصوّر خدا دشمن زندگی است و این درست همان نکته ای است که نیچه در نظر دارد و با گذشت زمان با شدت فزاینده ای آن را بیان می کند. در غروب بتان می گوید که «مفهوم **خدا** تاکنون بزرگترین دشمن زندگی بوده است.» و در دجّال [یا ضد مسیح] می گوید که: «با [مفهوم] خدا صلای جنگ با زندگی، طبیعت، و خواست زندگی در داده شده است! خدا فرمولی است برای هرگونه تهمت بستن بر این جهان و هرگونه دروغ دربارهٔ جهانی فراسوی این جهان!» بیش ازین نیازی به نقل گفتارهای او نیست. نیچه پنهان نمی کند که دین در برخی ازمرحله هایش فرانمود خواستِ زندگی بوده است، وبلکه خواست قدرت؛ اما نگرهٔ کلّیِ او آنست که خدا، بویژه خدای دین مسیحی، دشمن زندگی است؛ و هنگامی که [این خدا] فرانمود خواستِ قدرت می شود، آن خواست خواستِ گونهٔ پستتر انسان است.

با چنین دیدی جز این نتواند بود که نیچه گزینش میان خداباوری، بویژه خداباوری مسیحی، و خداناباوری را مسئلهٔ سلیقه یا غریزه بداند. او نیز می پذیرد که در میان اهل ایمان نیز مردان بزرگ بوده اند، اما بر آنست که دست کم امروزه، که وجود خدا دیگر امری بدیهی نیست، نیرومندی و آزادی عقلی و استقلال انسان، ودلبستگی به آیندهٔ او خداناباوری می طلبد. ایمان نشانهٔ ناتوانی، ترس، تباهی، و نگرهٔ نفی کنندهٔ زندگی است. البته، وی می کوشد طرحی از خاستگاههای ایدهٔ خدا به دست دهد وبا شادمانی به مغالطهٔ پیدایش شناسی [50] دست می زند و ادعا می کند: همینکه نشان دادیم که ایدهٔ خدا ازکجا پیدا شده است، دیگر هیچ نیازی به دلیلی برای ردّوجود خدا نیست. اگرچه گهگاه دلیل مخالف نظری نیز برای ردّ ایمان به خدا می آورد، اما در کلّ اساس را بر وهمی بودن این ایمان می گذارد و انگیزهٔ اصلیِ ردّ این ایمان برای وی آنست که انسان (یا نیچه خود) می تواند جای خدا را در مقام قانونگذار وآفریدگار ارزشها بگیرد. آنگونه که نیچه خداباوری را در کلّ و بویژه در مسیحیت محکوم می کند، به عنوان یك حملهٔ نظری صرف ارزش چندانی ندارد. اما آن جنبه ای ازمسئله که او به آن اهمیتِ بسیار می دهد جنبهٔ نظری آن نیست، بلکه وی بر آنست که تا آنجا که پای مسائل یزدانشناسی (تئولوژی) درمیان است نیازی نیست که خود را برسر این افسانه ها به زحمت اندازیم. بیزاری نیچه ازمسیحیت در اساس ازاثری است که مسیحیت به گمان او درانسان دارد، یعنی اینکه مسیحیت انسان را ناتوان وذلّت کش و اهل تسلیم ورضا و افتاده بار می آورد و یا وجدان عذاب آلوده ای به وی می بخشد و نمی گذارد خود را آزادانه بپروراند. مسیحیت یا ازرشد افرادبرتر جلوگیری می کندویا آنان راخُردمی کند، چنانکه پاسکال را کرد.[51]

---

50. genetic fallacy

۵۱. نیچه گهگاه به سود ارزشهای مسیحی سخن می گوید. اما ارج گذاریهای او آنچنان نیست که همیشه اسباب خشنودی خاطر مسیحیان باشد. برای مثال، ازاین سخن می گوید که مسیحیّت حس راستگویی [یا حقیقت جویی] و آرمان عشق را پرورانده است، اما از سوی دیگر تأکید می کند که سرانجام حس راستگویی به ستیز با برداشت مسیحی از حقیقت ←

این نکته نیز گفتنی است که نیچه در حمله ای که به مسیحیّت می برد چه بسا از عشوه گریها و دلربایی‌های باورها و آرمانهای مسیحی سخن می گوید. و آشکار است که او این کشش را حس می کرد و آن را از جمله به این دلیل ردمی کرد تا به خود ثابت کند که «گذشته از این واقعیت که من خود تباهی زده هستم، دشمنِ چنین موجودی نیز هستم.» ردکردن خدا برای او نشانهٔ قدرت درونی او و توانایی او برای زیستن بدون خدا بود. اما از دیدگاه فلسفی ناب نتیجه گیریهایی که از خداناباوری می کند مهمتر از آن دلایل روانی است که او بر پایهٔ آنها خدای مسیحیّت را ردمی کند.

نیچه می گوید، برخی گمان کرده اند که میان ایمان به خدای مسیحیّت و پذیرش سنجه های اخلاقی و ارزشهای مسیحی هیچ رابطهٔ ضروریی درکار نیست. این بدان معناست که به گمان آنها می توان آن سنجه ها و ارزشها را کمابیش دست نخورده نگاه داشت اما این خدا را دور انداخت. اینگونه است که شاهد رشد صورتهای گیتیانهٔ[۵۲] مسیحیت هستیم، مانند دموکراسی و سوسیالیسم، که کوشیده اند بخشی بزرگ از سیستم اخلاق مسیحی را بدون بنیادهای یزدانشناسیكِ آن نگاه دارند. اما، به گمان نیچه، این کوششها بیهوده است. «مرگ خدا»، دیریا زود، ردّ ارزشهای مطلق و ایدهٔ یك قانون اخلاقی عینی و جهانگیر را ناگزیر درپی خواهد داشت.

باری، انسان اروپایی با شناخت ارزشهای اخلاقیِ خاصی بارآمده است که با ایمان مسیحی همعنانند و، به گمان نیچه، به یك معنا بر آن تکیه دارند. بنابراین، اگر انسان اروپایی ایمان خودرا به این ارزشها ازدست بدهد ایمان خودرا به همهٔ ارزشها ازدست خواهد داد. زیرا او تنها «اخلاق» را می شناسد، اخلاقی که مسیحیت آن را درجامهٔ شرعِ درآورده و به آن بنیادِ یزدانشناسیك بخشیده است. بی ایمانی به همهٔ ارزشها، که به صورت بی هدفیِ جهانِ شَوَند درمی آید، یکی از عناصر اصلیِ هیچ انگاری (نیهیلیسم) است. «اخلاق بزرگترین *پادزهر* هیچ انگاریِ عملی و نظری بوده است.» زیرا به انسان ارزشی مطلق می بخشید و «انسان را از این بازمی داشت که خودرا در مقام انسان خوار شمارد و با زندگی دشمن شود و از امکان دستیابی به دانش نومید شود؛ اخلاق *وسیله ای برای نگاهداشت* او بود.» البته، انسانی که اینگونه به وسیلهٔ اخلاق مسیحی نگاهداری می شد گونهٔ پستتری ازانسان بود. اما نکته آنست که اخلاق مسیحی توانسته بود خودرا سرراست یا از راه شاخه های خود برگردهٔ همگان نهد. ازینرو، فروریختن ایمان به ارزشهای اخلاقی مسیحی انسان را با خطر هیچ انگاری رویارو می کند، اما نه از آنرو که ارزشهای ممکنِ دیگری وجود ندارد، بل از آنرو که، دست کم در غرب، بیشتر مردم ارزشهای دیگری نمی شناسند.

هیچ انگاری صورتهای گوناگون به خود تواند گرفت. برای مثال، یکی هیچ انگاریِ کُنش‌پذیر[۵۳] است، یعنی تسلیم و رضای بدبینانه براثر غیبت ارزشها و بی هدفی زندگی. اما

→ برمی خیزد و آرمان عشق به ستیز با ایدهٔ مسیحی از خدا.

52. secularized 53. passive

هیچ انگاری کُنشگر [54] نیز هست که می خواهد آنچه را که دیگر به آن باور ندارد درهم شکند. نیچه پدیدآمدنِ هیچ انگاری کُنشگر را پیش بینی می کند که خود را در جنگهای ایدئولوژیکی که جهان را به لرزه خواهد افکند نشان خواهد داد. «چنان جنگهایی بر پا خواهد شد که هرگز بر روی زمین مانند نداشته است. تنها از روزگار من به بعد است که بر روی زمین *سیاستگریِ بزرگ آسا* [55] در کار خواهد بود.»

نیچه پدیدآمدن هیچ انگاری را چاره ناپذیر می داند. و این به معنای بر افتادن نهایی تمدنِ تباهی گرفتهٔ مسیحی اروپا خواهد بود. این در عین حال راه را به پگاهی نو خواهد گشود، یعنی به باژگون کردن ارزشها و پدیدارشدن گونهٔ والاتری از انسان. ازینرو، «این ترشرویترینِ همهٔ میهمانان» را که بر درگاه ایستاده است، خوشامد می باید گفت.

54. active 55. politics on the grand scale

فصل ۲۲

نیچه
(۲)

۱. فرضیهٔ خواست قدرت

نیچه اساس را بر این می نهد که «*این جهانْ خواستِ قدرت*[1] *است ـــ و بس!* وشما نیز خود همین خواست قدرتید ـــ و بس!» این سخنان صورتی دیگر است از گفته های شوپنهاوئر در پایان اثر بزرگش؛ و از شیوه ای که نیچه عادت دارد از «خواست قدرت» سخن گوید چنین برمی آید که «خواست هستی» یا «خواستِ زندگی» شوپنهاوئر را به «خواست قدرت» بدل کرده است. اگرچه این برداشت، البته، به یك معنا درست است، اما نمی باید چنین انگاشت که معنای آن نزد نیچه آنست که جهان نمودِ یك یگانگی متافیزیکی است که برتر[2] از جهان است. زیرا که وی هرگز از حمله به جداانگاشتنِ این جهان ازیك حقیقت برتر، که آن یك را جز واقعیت پدیدار نگیرند و این یك را حقیقتِ «براستی حقیقی» انگارند، بازنمی ایستد. جهان پندار نیست و «خواست قدرت» نیز نسبت به آن در حالتِ برینی[3] نیست. جهان یا کیهان یگانه است و فرایندِ شَوَند است؛ و بدان معنا «خواست قدرت» است که این خواست وجه فهم پذیر آنست. همه جا و در هر چیزمی توانیم دید که خواست قدرت خود را فرامی نماید. واگرچه شاید توان گفت که خواست قدرت نزد نیچه حقیقت درونی کیهان است، [اما] تنها در نمودهای خویش است که وجود دارد. بدینسان، نظریهٔ خواست قدرت نیچه برداشتی است از جهان، شیوهٔ نگرشی است به آن و وصف آن، نه یك اصل متافیزیکی که در فراپشت جهان پدیدار جای داشته و ازآن برتر باشد.

نیچه، البته، شوپنهاوئر را در پسِ پُشت ذهنِ خویش داشت. اما از خواندن کتاب *جهان همچون خواست و بازنمود* یکباره به یك نظریهٔ کلّی دربارهٔ جهان نجهید، بلکه نخست نمودهای خواست قدرت را در فرایندهای نفسانی انسان شناخت و سپس این اندیشه را به زندگانی اندامانه (اُرگانیك) در کلّ گسترش داد. در *فراسوی نیك و بد* یادآور می شود که روش منطقی ما را بر آن

---

1. der Wille zur Macht [Will to Power] 2. transcendent 3.transcendence

می دارد که بپژوهیم تا مگر به یك اصل توضیحی، یك صورت بنیادی از کُنشِ علیّتی، دست یابیم که از راه آن بتوانیم پدیدارهای حیاتی را یگانه کنیم. و او این اصل را در خواست قدرت می یابد. «موجود زنده پیش از هرچیز در پی *تخلیهٔ* نیروی خویش است ــ زندگی خود خواست قدرت است: خویشتنپایی[4] یکی از*پیامدهای* نامستقیم و همگانیترین پیامد آنست.» نیچه سپس این اصل توضیحی را به تمامی جهان می کشاند. «بنا را براین بگذاریم که بتوانیم تمامی عالم غرایزخودرا همچون تکامل و شاخه افزاییِ *یك* صورت بنیادی از خواست توضیح دهیم ــ یعنی بر بنیاد خواست قدرت، چنانکه نظریهٔمن است،... اگر بنارا برآن بگذاریم که می توان تمامی کارکردهای اندامانه را به این خواست قدرت نسبت داد،... پس این حق را نیزداریم که بروشنی *تمامی* نیروی کُنشگر را خواست قدرت تعریف کنیم. جهان اگر که از درون نگریسته شود، جهان اگر که برحسب «ویژگی فهم‌پذیر» آن تعریف و مشخص شود، همانا خواست قدرت خواهد بود و بس.»

بدینسان، نظَریهٔ خواست قدرت نیچه چندان یك اصل متافیزیکیِ پیش*اندر* نیست که یك بُن انگارهٔ تجربیِ فراخ میدان. نیچه می گوید، اگر که ما علیتِ خواستَ را باور داشته باشیم، باوری که همانا باور به خود علیّت است، «*می باید* بکوشیم تا علیّت خواست را همچون تنها شکل علیّت اساس قراردهیم.» نیّت نیچه دست کم آن بود که این نظریه یك بُن انگارهٔ توضیحی است و این نقشه را درسر داشت که دراثر بزرگ طرح ریزی شدهٔ خود آن رادر موردده های گوناگون پدیده ها به کار زند و نشان دهد که آنها را ازدیدگاه این بُن انگاره یگانه می توان کرد. یادداشتهایی که وی برای این اثر کرده بود خطوط اندیشهٔ وی را نشان می دهد و من در نظر دارم که در دوبخش بعدی نمونه هایی از باریك اندیشیهای او را به دست دهم.

۲. خواست قدرت آنچنانکه در دانش بازنموده می شود؛ برداشت نیچه از حقیقت

نیچه برآنست که «دانش ابزاری است در خدمت قدرت. وبنابراین، روشن است که با هر افزایش قدرتی فزونی می گیرد....» دانش دوستی، یا خواست دانستن، برخواست قدرت تکیه دارد، یعنی بر نوع خاصی از انگیختار در یك موجود برای چیرگی بر قلمرو خاصی از واقعیت و درخدمت گرفتن آن. هدفِ دانش دانستن نیست، به معنای دریافت حقیقت مطلق به خاطر خودآن، بلکه چیرگی است. ما تا آنجا که نیازهای عملیمان می طلبد خواهان آنیم که دریافتهای حسی خودرا به قالب ریزیم وسامان بخشیم وشکل دهیم. حقیقتْ شَوَند[5] است: واین ماییم که آن رابه **هستی** بدل می کنیم و الگوهای پایدار [ذهن خویش] را بر رودِ شَوَند بار می کنیم. و این کار و کوشش

4. sef - preservation 5. Becoming

فرانمودی است ازخواست قدرت. علم را بدینسان می توان «دگردیسی طبیعت به مفاهیم [به دست انسان] به قصد فرمانروایی برطبیعت تعریف یا وصف کرد.»

دانش، البته، فرایندی است ازبرداشت [ماازجهان]. اما بنیاد این فرایند برنیازهای حیاتی است و فرانمایندهٔ خواستِ چیرگی بر رودِ شَوَند است، و جز از این راه فهم‌پذیر نیست. مسئله فروخواندنِ برداشتِ خود به واقعیت است نه برخواندنِ آن ازواقعیت. برای مثال، مفهوم «من» یا «خود» همچون یك گوهر پایدار برداشتی است که بر گُردهٔ رود شوند گذارده می شود: این مفهومی است که ما برای هدفهای عملی خود آفریده ایم. بی گمان، این اندیشه که این «ما»ییم که حالتهای فیزیکی را همانند می شماریم و آنها را به یك ذهن پایدار نسبت می دهیم، نیچه را گرفتار دشواریهای آشکار، وبه گمان این نویسنده، حل ناشدنی می کند. باری، عقیدهٔ کلّی او اینست که ما حق نداریم سودمندی یك برداشت را به معنای عینیت آن بگیریم. زیرا چه بسا نیازهای ما یك افسانهٔ سودمند یا برداشتی تهی ازعینیت ـــ تهی ازعینیّت به معنایی که باورندگانِ حقیقت مطلق از عینیّت می فهمند ـــ را بطلبند ودرست شمارند.

اما، نیچه برآنست که حقیقت مطلقی درکار نیست. مفهوم حقیقت مطلق برساختهٔ فیلسوفان است که ازعالمِ شَوَند ناخرسندند ودرپی یافتن جهان پایدارهستی اند. «حقیقت *آنگونه خطایی است* که بی آن نوعِ خاصی ازموجودِ زنده نمی تواند زیست. آنچه سرانجام برای زندگی حیاتی است ارزش است.»

البته، برخی «افسانه»ها چندان برای نژاد بشر سودمندند و براستی در عمل ضروری که به صورت فرضهای بی چون و چرا درمی آیند؛ از جمله «اینکه چیزهای پایدار وجود دارند، که چیزهای برابر وجوددارند، که چیزها وگوهر وجسمها هستند....» زندگی نیازمند آن بوده است که مامفهوم چیز یا گوهر را بر رود همیشه روانِ پدیدارها افکنیم. «آنان که درست ندیدند ازجهتی برآنان که همه چیز را 'روان' دیدند، برتری داشتند.» همینگونه، قانون علیّت آنچنان در باور بشری جا افتاده است که «باور *نداشتن* آن به معنای نابودی نوع ما است». در مورد قانونهای منطق نیز همین را می توان گفت.

افسانه هایی که کمترازافسانه های دیگر ازخود سودمندی نشان داده اند ویابه تجربه نشان داده اند که زیانمندند، انگِ «خطا» برآنها زده شده است. اما آنها که سودمندی خود را برای نوع ثابت کرده اندوبه مرتبهٔ «حقایق» بی چون وچرا رسیده اند، گویی، با بافتِ زبان درمی آمیخته اندو اینجاست که یك خطر زبان به دروغگویی می گشاید. زیراچه بسا که زبان ما رابفریبد وگمان کنیم که شیوهٔ سخن گفتن ما دربارهٔ واقعیت آیینه سان آن را در خود بازمی تاباند. «واژه ها و مفهومها هنوز همواره ما را گمراه می کنند و به این شیوهٔ اندیشه می کشانند که چیزها را ساده تر از آنچه هستند و جداازیکدیگر وبخش ناپذیر و هریك را به اعتبار خود آن موجود بینگاریم. در *زبان* یك اسطورهٔ فلسفی نهفته است و هراندازه هم که بپاییم باز هر لحظه از آن بیرون می ریزد.»

«حقایق» همه «افسانه»اند و افسانه‌ها همه برداشتها هستند و برداشتها همه چشم اندازها. حتا هر غریزه ای چشم انداز خود را دارد و دیدگاه خود را که می کوشد آن را بر گُردهٔ غرایز دیگر بار کند. ومقولات عقل نیز افسانه ها وچشم اندازهای[6] منطقی اند، نه حقایق ضروری، نه صورتهای پیش/ندر. واما بینشِ چشم اندازانه از حقیقت، البته، دربردارندهٔ ناهمگونیهاست. چنانکه دیدیم، برخی چشم اندازها ثابت کرده اند که برای بهزیستی نژاد ضروریند. اما چشم اندازهای دیگری نیزهست که به هیچ روی ضروری نیستند. واینجاست که اثر ارزشگذاریها بویژه آشکارمی شود. برای مثال، فیلسوفی که جهان را همچون نمود یك [وجود] مطلق می انگارد که از هرگونه دگرگونیِ بری است و تنها او «براستی حقیقی» است، چشم اندازی بر پایهٔ ارزشیابیِ منفی از جهانِ شوَند را می پروراند که این خود نشان دهندهٔ آنستْ که او چگونه انسانی است.

نکته ای که بروشنی دربارهٔ دید کلّی نیچه ازحقیقت می توان گفت آنست که پیش انگارهٔ بینش او امکانِ داشتنِ دیدگاهی مطلق است که ازآنجا می توان نسبیّت تمامی حقیقت یا سرشت افسانه ای آن را دید وتصدیق کرد واین پیش انگاره با برداشتِ نسبیت باورانه از حقیقت جور نمی آید. افزون براین، نیچه حتااگر بخواهد بگوید که بینش اوازجهان، وحتاازحقیقت، چشم‌ـ اندازانه و«افسانه ای» است، بازاین نکته ای که گفتیم همچنان به قوّت خودمی ماند.[7] وچند لحظه باریك اندیشی درین باره بس است تا این نکته را نشان دهد. واما، این نیز توجه انگیزاست که نیچه پیشرو جان دیویی در کشاندن بینش عمل باورانه و ابزارانگارانه از حقیقت به دژهای نظریهٔ حقیقت مطلق همچون منطق است. نزد او، حتا اصول اساسی منطق نیز چیزیِ جز فرانمود خواست قدرت نیستند یا ابزارهایی برای تواناکردن انسان برای چیرگی بر رودِ شوَند.

۳. خواست قدرت در طبیعت و انسان

نیچه که آماده است بینش خویش ازحقیقت را درمورد باصطلاح حقایق ازلی به کاربرد، به‌*طریق اولی*[8] آن رادرمورد بن انگاره های علمی نیز به کارمی برد. برای مثال، نظریهٔ اتمی [به نظروی] بذات افسانه ای است؛ یعنی قالبی است که علم پژوه درجهت چیرگی بر پدیدارها برآنها می نهد.[9] ما چاره ای جز آن نداریم که چنان سخن بگوییم که گویی میانِ جایگاه نیرو یا انرژی و خود نیرو

6. perspectives

۷. بی گمان، نیچه به این نکته دراساس اقرارمی کند، درحالی که تأکیدمی کند که برداشت اوازجهان بیانِ صورتِ والاتری از خواست قدرت است. اما سنجهٔ والا وپست چیست؟

8. *a fortiori*

۹. البته، چیرگی را به معنای عامیانهٔ فایده باورانه نباید گرفت. دانش خود چیرگی است و فرانمودی است از خواست قدرت.

فرقی هست. اما این نمی باید چشم ما را بر این واقعیت ببندد که اتم، که یك موجودیت، یك جایگاه نیرو انگاشته می شود، نمادی است بر ساختهٔ ذهنِ علم پژوه، ویك فرا افکنشِ ذهنی است.

و اما، اگر پیش انگارهٔ ما افسانگی نظریهٔ اتمی باشد، می توانیم گفت که هر اتم یك ذرّهٔ انرژی یا، بهتر از آن، یك ذرهٔ «خواست قدرت» است که می خواهد بار انرژی خود را بباراند یا نیرو و قدرتِ خود را بیفشاند. و آن باصطلاح قانونهای فیزیك نمایندهٔ نسبتهای قدرت میان دو یا چند نیروهستند. ما نیازمند یگانه کردنیم و به فرمولهای ریاضی برای فهم، طبقه بندی، و چیرگی نیازمندیم. اما این دلیل آن نیست که چیزها از قانونها به معنای قاعده های رفتار پیروی می کنند یا چیزهای گوهرینی درکارند که نیرو یا قدرت می ورزند. آنچه هست چیزی جز «ذره های پویا در رابطهٔ کشاکش با همهٔ ذره های پویای دیگر» نیست.

حال به سراغ جهان اندامی (ارگانیك) برویم. «آنچه زندگی می نامیم، مجموعه ای است از نیروها که یك فرایند خوراك گیری مشترك آنها را با هم یگانه می کند.» زندگی را می توان «صورت پایداری از فرایندهای ابراز وجود نیرو» تعریف کرد «که درآن طرفهای گوناگونِ ستیزه رشدی نابرابر دارند». به عبارت دیگر، اندامه کلاف درهم پیچیده ای از سیستمها است که درپی افزایش احساس قدرت می کوشد. و از آنجا که فرانمودی است از خواست قدرت، چشمش به دنبال راهبندها است، به دنبال چیزی که بر آن چیره تواند شد. برای مثال، نیچه جریان جذب و همگون کردن [مادّهٔ خارجی در درون اندامه] را یکی از نمودهای خواست قدرت می داند و همینگونه همهٔ کارکردهای اندامی را.

نیچه هنگامی که به فرگشت زیستی[10] می پردازد به داروینیسم حمله می برد. و، برای مثال، خاطرنشان می کند که در بخش عمدهٔ زمانی که بر شکل گیری یك اندام یا کیفیت خاص می گذرد، آن اندامِ نیمه کاره به کارِ دارنده اش نمی آید و نمی تواند در ستیزه ای که با شرایط و دشمنان بیرونی دارد وی را یاری دهد. داروین «شرایط بیرونی» را بیهوده اینهمه *زیاد ارزیابی* کرده است. عامل اساسی در فرایند حیاتی همانا نیروی عظیم شکل دهنده و آفرینندهٔ صورتها از درون است، قدرتی که محیط را به *کار* می گیرد و از آن بهره کشی می کند. و نیز، این فرض که گزینش طبیعی به سود پیشرفت نوع و پدیدآوردن افرادِ بهساخت تر و نیرومندتر کار می کند نیز روا نیست، زیرا آنچه نابود می شود همانا نمونه های نوعیِ بهتر است و آنچه می ماند میانمایگانند. زیرا استثناها و نمونه های نوعیِ بهتر در قیاس با اکثریت کم توانند. اعضای اکثریت یکایك چه بسا [از استثناها و نمونه های نوعیِ بهتر] پستتر باشند. اما هنگامی که براثر ترس و غریزه های گلّه ای گردهم می آیند نیرومند می شوند.

پس اگر پایهٔ ارزشهای اخلاقی را بر واقعیاتِ فرگشت بگذاریم می باید نتیجه گیری کنیم که

10. biological evolution

«میانمایگان ازنمونه‌های نوعیِ استثنایی ارزشمندترند و *تباهی‌گرفتگان*[11] ارزشمندتر از میانمایگان». برای ارزشهای والاتر می‌باید چشممان به افراد برتری باشد که در تنهایی خویش برانگیخته می‌شوند تا هدفهایی بلند فراروی خود نهند.

نیچه در روانشناسی انسان میدانی فراخ برای شناختِ نمودگارهای خواست قدرت می‌یابد. برای مثال، نظریه‌ای را که در روانشناسی پایهٔ کار را بر لذت باوری[12] می‌گذارد بی‌پایه می‌شمرد، یعنی نظریه‌ای که انگیزه‌های اساسی کردار بشری را جست‌وجوی لذت و پرهیز از رنج می‌داند. به نظر نیچه لذت و رنج پدیده‌های جنبیِ کوشش برای افزایش قدرتند. لذت را می‌توان احساس افزونیِ قدرت تعریف کرد و رنج را احساس برخورد خواست قدرت با مانع. زیرا پیش‌انگارهٔ هر پیروَزی سد یا مانعی است که بر آن چیره می‌شوند. ازینرو، این گمان بیهوده‌ای است که رنج را یکپارچه شر بدانیم، زیرا انسان به آن همچون انگیزه‌ای برای کوشش تازه و، به همین دلیل، همچون انگیزه‌ای برای به دست آوردن شکلهای تازه‌ای از لذت همواره نیازدارد، لذتی که پیامد پیروزیهایی است که رنج او را به سوی آنها رانده است.

اگرچه نمی‌توانیم به جزئیات تحلیلهای روان شناسیك نیچه بپردازیم، اما جای آن هست که به نقشی که مفهوم فرازش[13] دراین تحلیلها دارد اشاره کنیم. برای مثال، به نظر وی نفس کشی و ریاضت کشی می‌تواند صورتی فرازیده[14] ازیك ستم‌خوییِ نخستین باشد که خود فرانمودی است ازخواست قدرت. و این پرسش را پیش می‌کشد که، برای مثال، در بینش زیبایی شناسیك از جهان کدام غریزه‌ها فرازیده می‌شوند؟ نیچه همه جا کارکرد خواست قدرت را می‌بیند که اغلب کژرو و نهانی است.

۴. اَبَرانسان و پایگان انسانی

به نظر نیچه، تعیین کنندهٔ رده[15] قدرت است. «آنچه رده را معیّن و جدا می‌کند مقدار قدرت است و نه هیچ چیز دیگر.» پس می‌توان نتیجه گرفت که اکثریت میانمایه قدرت بیشتری از فردی دارد که میانمایه نیست، و همچنین ارزش بیشتری. اما این، البته به هیچ‌روی نظر نیچه نیست. او قدرت را به معنای کیفیت ذاتی فرد می‌فهمد. و می‌گوید که «من فرق می‌گذارم میان گونه‌ای که نمایندهٔ زندگانی اوج گیرنده است و گونه‌ای که نمایندهٔ تبهگنی و پاشیدگی و ناتوانی است». واکثریت میانمانه اگرچه هنگامی که با هم یگانه شود قدرتمند می‌شود، اما برای نیچه نمایندهٔ زندگی اوج گیرنده نیست.

با اینهمه وجود میانمایگان ضروری است. زیرا «یك فرهنگ والا تنها بر پایه‌ای پهناور تواند زیست، یعنی بریك میانمایگی همبستهٔ سخت وسالم.» درواقع، نیچه ازاین دیدگاه پراکنشِ

11. decadents 12. hedonism 13. sublimation 14. sublimated 15. rank

دموکراسی و سوسیالیسم را خوشامد می گوید. زیرا که آنها به پدیدآمدن پایهٔ ضروری میانمایگی یاری می دهند. نیچه در تکهٔ نامبُرداری از بخش یکم زرتشت بر دولت ملی، بر آن «سردترینِ همهٔ هیولاهای سرد» می تازد، بر این بُت نوی که همه را به پرستش خود وامی دارد و می کوشد همه را به سطح میانمایگی فروکشد. اگرچه وی دولت ملّی را از این دیدگاه محکوم می کند، زیرا آن را جلوگیرندهٔ پرورش افرادِ برجسته می شمارد، بااینهمه تأکید می کند که توده های میانمایه وسایلی ضروری برای هدفی هستند، و این هدف پدیدارشدن گونهٔ والاتری از انسان است. رسالت این کاست یا گونهٔ تازهٔ برتر آن نیست که همچون شبان گلّهٔ خود را بگرداند، بلکه این رسالت توده ها است که پایه ای بسازند که بر آن، باصطلاح، خداوندگاران تازهٔ زمین بتوانند زندگی خود را بگردانند و اسباب پدیدآمدن گونه هایی بازهم والاتر از انسان را فراهم کنند. اما پیش از آنکه چنین چیزی رخ دهد، بربرهای نوین ــ چنانکه نیچه می نامدشان ــ فراز خواهند آمد، آنانی که فرمانروایی کنونی توده ها را درهم خواهند شکست و راه را برای پرورش آزادانهٔ افراد برجسته هموار خواهندکرد.

نیچه اسطورهٔ اَبَرانسان[16] را همچون مهمیزی به انسانِ بالقوه والاتر و همچون هدفی برای او پیش می کشد. «هدف نه 'انسانیت' که اَبَرانسان است.» «انسان چیزی است که بر او چیره می باید شد؛ انسان پلی است نه هدفی.» اما این بدان معنا نیست که انسان با فرایندی ناگزیر به اَبَرانسان بدل خواهد شد. اَبَرانسان یك اسطوره است، هدفی است برای اراده. «ابرانسان معنای زمین است. بگذارید اراده تان بگوید: ابرانسان معنای زمین خواهد بود.» نیچه برآنست که «انسان رشته ای است کشیده میان حیوان و اَبَرانسان ــ رشته ای بر فراز مغاکی.» اما اینجا مسئلهٔ بدل شدن انسان به اَبَرانسان از راه یك فرایند گزینش طبیعی درمیان نیست. زیرا درین صورت، رشته چه بسا در مغاك فروافتد. ابرانسان پدید نخواهد آمد مگر آنکه افراد برتر دلیری کنند و همهٔ ارزشها را باژگون کنند و لوحهای کهن ارزشها را بشکنند، بویژه لوحهای مسیحی را و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود ارزشهای تازه بیافرینند. ارزشهای تازه به انسان والاتر جهت و هدفی خواهد بخشید که اَبَرانسان، باصطلاح، مظهر شخصی آنست.

اگر گریبان او را بگیرند که چرا نتوانسته است ابرانسان را بروشنی وصف کند، نیچه چه بسا پاسخ دهد که چون ابرانسان هنوز درمیان نیست، نمی توان چشم داشت که وصفی روشن از او کرد. درعین حال، اگر قرار است که ایدهٔ ابرانسان همچون مهمیز و انگیزه و هدف عمل کند، می باید درونمایه ای داشته باشد. و ما شاید بتوانیم گفت که مفهوم ابرانسان به معنای عالیترین درجهٔ پرورش و یکپارچگی قدرت عقلی، نیرومندی شخصیت و اراده، استقلال، شور، ذوق و تن آوری است و درجایی اشاره می کند که [ابرانسان] «قیصر روم است با روح مسیح». نیچه اشاره می کند

16. der Uebermensch

که ابر انسان آمیزهٔ گوته و ناپلئون تواند بود و یا خدای اپیکوری بر روی زمین. می توانیم گفت که او انسانی بس فرهیخته تواند بود با مهارت تمام در همهٔ کارهای بدنی، بردبار اما از سر قدرت، وهیچ چیزی را ناروا نخواهد شمرد مگر ناتوانی را خواه در زیر صورت «فضیلت» باشد یا در زیر صورت «رذیلت»؛ انسانی یکسره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می گوید. خلاصه، ابر انسان تمام آن چیزهایی است که حضرت استاد دکتر فریدریش نیچهٔ رنجورِ تنهای عذاب کشیدهٔ فراموش شده دوست دارد که باشد.

۵. نظریهٔ بازگشت جاودانه

خوانندهٔ زرتشت بسا به سادگی، که طبیعی نیز هست، بنا را بر این بگذارد که ایدهٔ اَبَرانسان اگر در پیوند با بازگون کردن ارزشها درنظر گرفته شود، ایدهٔ اصلی کتاب است و چه بسا چنین نتیجه بگیرد که نیچه دست کم در آرزوی پرورش پیوستهٔ توانمندیهای انسان است. اما زرتشت تنها پیشگوی ابرانسان نیست بلکه آموزگار اصل بازگشت جاودانه نیز هست. چنانکه نیچه در *آنک مرد* آگاه می کند که ایدهٔ بنیادی زرتشت بازگشت جاودانه است همچون «عالیترین فرمول برای [نگرهٔ] آری ـ گوی [به زندگی] که هر گز کسی به آن دست تواند یافت». همچنین می گوید که این «اندیشهٔ بنیادین» کتاب نخستین بار در آخرین گزین ـ گویهٔ *دانش شاد* عرضه شده است. بنابراین، اگر اصل بازگشت جاودانه اندیشهٔ بنیادین زرتشت باشد، نمی توان در فلسفهٔ نیچه آن را به عنوان یك چیز حاشیه ای شگفت از نظر انداخت.

بی گمان، نیچه اندیشهٔ بازگشت جاودانه را هولناك و خردکننده یافته است. اما، همانگونه که پیش ازین اشاره کردیم، او این ایده را همچون آزمونی از قدرت خویش، از توانایی خویش برای «آری» گفتن به زندگی آنچنانکه هست به کار می برد. بدینسان در آن گزین ـ گویهٔ *دانش شاد* روحی را درخیال می آورد که در برابر او پدیدار می شود و به او می گوید که زندگیش، حتا با کوچکترین جزئیات آن، بی شمار بار تکرار خواهد شد. و او این پرسش را پیش می کشد که آیا این اندیشه او را از پای درخواهد افکند و گوینده را نفرین خواهد کرد یا آنکه با روحیهٔ آری ـ گوی به زندگی، تا بدانجا که بازگشت جاودانه مُهرِ جاودانگی بر جهانِ شَوَند می نهد، این پیام را خوشامد خواهد گفت. همینگونه نیچه در *فراسوی نیك و بد* از انسانِ جهانگرایی سخن می گوید که بازی زندگی را تمام از نو و بی شمار بار می خواهد و فریاد *ازنو* برمی دارد آنهم نه تنها به بازی که به بازیگر نیز. و این ایده را در برابر آن «تنگ اندیشی و سادگی نیمه مسیحی و نیمه آلمانی می گذارد» که بدبینی فلسفهٔ شوپنهاوئر زادهٔ آنست. و نیز، در بخش سوم زرتشت نیچه از احساس تهوع در برابر این اندیشه سخن می گوید که پستترین انسان نیز بازمی گردد و او نیز خود «جاودانه به همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچکترین چیزهایش بازمی گردد». و این گفتار را دنبال می کند تا به این بازگشت

خوشامد بگوید. «آه، چون منی چگونه توانم برای جاودانگی شهوتمند نباشم و برای حلقهٔ حلقه های زناشویی ــ حلقهٔ بازگشت؟» همینگونه در یادداشتهایی که برای اثر بزرگ خویش کرده چندین بار از نظریهٔ بازگشت جاودانه همچون یك اندیشهٔ انضباط دهنده سخن می گوید که هم خردکننده است و هم آزادیبخش.

درعین حال، این نظریه همچون یك بن انگارهٔ تجربی ارائه می شود، نه فقط همچون یك اندیشهٔ انضباط دهنده یا آزمون نیروی درونی. ازینرو می خوانیم که «اصل بقای انرژی بازگشت *جاودانه* می طلبد.» اگر جهان را بتوانیم همچون مقدار معینی نیرو یا انرژی و شمار معیّنی از کانونهای نیرو ببینیم، چنین نتیجه می شود که فرایند جهان شکلِ ترکیبهای پیاپی ِ این کانونها را به خود خواهد گرفت و شمار این ترکیبها در اصل معیّن، یعنی محدود است. و «در یك زمان بیکران هر ترکیب ممکن در نقطه ای، وافزون براین در بارهای بیکرانی اززمان، تحقق خواهد یافت. و از آنجا که میان هر ترکیب ورخدادِ دوبارهٔ بعدی آن تمامی ترکیبهای ممکن دیگر رخ خواهد داد، و هر یك از این ترکیبها رخداد تمامی سلسلهٔ ترکیبها در همین زنجیره را مشروط می کند، می توان اثبات کرد که چرخه ای از زنجیره های مطلقاً یکسان درکار تواند بود.»

یك دلیل عمدهٔ اینکه نیچه تکیه را بر نظریهٔ بازگشت جاودانه می گذارد آنست که به نظر می رسد در فلسفهٔ او شکافی را پر می کند. این نظریه به رودِ شَوَند نمای وجود می بخشد وبی آنکه هیچ وجودِ برتر ازکیهان را درمیان آورد، این کاررا می کند. افزون براین، این نظریه نه تنها ازبه میان آوردن یك الوهیّت برین بلکه ازنظریهٔ وحدت وجود نیزمی پرهیزد، زیرا که نظریهٔ وحدت وجود، درزیر نام عالم، مفهوم خدا را پنهانی بازدر کار می آورد. نیچه بر آنست که اگر بگوییم جهان هرگز خودرا تکرار نمی کند بلکه همواره صورتهای نو می آفریند، این گفته نشانهٔ اشتیاق به مفهوم خدا است، زیرا [با چنین نظری] جهان خوددرمفهوم الوهیتِ آفریننده درکشیده شده است. نظریهٔ بازگشت جاودانه جلو این درکشیدگی را می گیرد. این نظریه همچنین اندیشهٔ نامیرایی شخص و زندگی جاوید دریك «عالم دیگر» را نیزطرد می کند، اگرچه درعین حال جانشینی برای آن فراهم می کند، اگرچه تصوّرِ باززیستن زندگانی ِ خود با تمام جزئیاتش وآنهم بی شماربار چیزی نیست که چندان دلکش باشد. به دیگر سخن، نظریهٔ بازگشت جاودانه بیانگر خواست بی چون وچرای نیچه به اینجهانی ماندن[17] است. جهان، گویی، درخود فروبسته است ومعنای آن یکسره اندرباشنده[18] است؛ و انسانی که براستی نیرومند باشد، یعنی انسان دیونوسوسی راستین، به این جهان با سرسختی ودلیری وحتا شادی آری خواهد گفت وواقع گریزی را، که نشانهٔ ناتوانی است، دور خواهد افکند.

برخی گفته اند که نظریهٔ بازگشت جاودانه ونظریهٔ اَبَرانسان باهم ناسازگارند. اما، به گمان من،

---

17. Diesseitigkeit   18. immanent

نمی‌توان گفت که با هم سازگاری منطقی ندارند. زیرا نظریهٔ دورهای بازگردنده بازگشتِ خواستِ [ظهورِ] اَبَرانسان، و به همین دلیل، خودِ ابرانسان را طرد نمی‌کند. البته، درست است که نظریهٔ بازگشت جاودانه مفهوم ابرانسان به معنای سرانجامِ یك فرایندِ آفرینندگی تکرارناپذیر را طرد می‌کند. اما مفهومی که نیچه از آن درنظر دارد این نیست، بلکه، بعکس، وی این مفهوم را از آنرو طرد می‌کند که آن را بازگرداندنِ پنهانیِ شیوهٔ یزدانشناسیكِ برداشت از جهان می‌داند.

۶. نکته‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ نیچه

نیچه مریدانی داشته است که کوشیده‌اند اندیشهٔ اورا به صورت سیستم درآورند و از آن انجیلی بسازند و بپراکنند. اما، درکلّ، نفوذ او به صورت انگیزش اندیشه در این یا آن جهت بوده و این نفوذ انگیزنده گسترده بوده، اما بی‌گمان یکدست نبوده است. نیچه برای هرکسی معنایی داشته است. در قلمرو اخلاقیات و ارزشها، برای مثال، اهمیت او برای برخی کسان بیش از هرچیز در پروراندن سنجشگریِ طبیعت باورانه[19] اخلاقیات است، حال آنکه کسانی دیگر بیشتر برکار او در زمینهٔ پدیدارشناسی ارزشها تکیه کرده‌اند و باز برخی دیگر که ذهنشان کمتر گرایش دانشگاهی به فلسفه داشته است تکیه را برایدهٔ «باژگون کردن همهٔ ارزشها» گذاشته‌اند. در زمینهٔ فلسفهٔ اجتماعی و فرهنگی برخی اورا دشمن دموکراسی و سوسیالیسم دموکراتیك و هوادار چیزی مانند نازیسم به شمار آورده‌اند، حال آنکه دیگرانی اورا «اروپایی خوب» یا یك جهان میهن[20] بزرگ به شمار آوردِه‌اند، کسی که بینشش بالاتر از همهٔ نگرشهای ملت باورانه است. برای برخی بیش از همه کسی بوده است که تبهگنی و فروریزش نزدیك تمدن غرب را شناخته است، حال آنکه دیگرانی او و فلسفه‌اش را تن آوردگیِ (تجسّم) همان هیچ انگاریی دانسته‌اند که وی گمان می‌کرد چاره‌ساز آنست. در حوزهٔ دین نزد برخی یك خداناباور تندرو است که با تمام نیرو می‌کوشد تا نفوذ زهراگین ایمان دینی را نشان دهد، در حالی که دیگرانی در همان تاخت و تاز شدید وی به مسیحیت نشانهٔ درگیری بنیادی وی را با مسئلهٔ خدا دیده‌اند. برخی وی را بیش از همه از دیدگاه ادبی همچون مردی نگریسته‌اند که توانمندیهای زبان آلمانی را پرورش داده است. برخی، همچون توماس مان، از فرقی که او میان دیدها یا نگره‌های آپولونی و دیونوسوسی می‌گذارد اثر پذیرفته‌اند؛ و باز کسانی دیگر بر تحلیلهای روانشناسیك او تکیه کرده‌اند.

البته، روش نویسندگی نیچه خود مایهٔ امکان برداشتهای گوناگون را فراهم می‌کند. بسیاری از کتابهای او مجموعهٔ گزین‌ـ گویه‌ها است. و می‌دانیم که او گاهی از اندیشه‌هایی که در گشت و گذارهای تنها به سرش می‌آمد یادداشتی می‌کرد و سپس آنها را به هم می‌پیوست و کتابی

19. naturalistic criticism 20. cosmopolitan

می‌ساخت. و نتیجه همین می‌شود که می‌بینیم. برای مثال، اندیشه دربارهٔ بی‌روحی زندگانی بورژوایانه و قهرمانی و فداکاریی که با جنگ رخ می‌دهد چه بسا سبب نوشتن گزین‌ـ‌گویه یا قطعه‌ای در ستایش جنگ و جنگاوران شود، حال آنکه در فرصتی دیگر اندیشه دربارهٔ اینکه جنگ چگونه به نابودی و ویرانیِ بهترین چیزهای یك ملت می‌انجامد بی‌آنکه از آن چیزی چندان بهرهٔ کسی جز مشتی مردم خودخواه شود، سبب نوشتن قطعه‌ای شود که در آن جنگ ابلهانه و مایهٔ خودکشی هم پیروزمند و هم شکست خورده شمرده شود، چنانکه شده است. پس برای تفسیرگر هم ممکن است که نیچه را جنگ‌پرست بداند و هم کمابیش صلحجو. برای این کار کافی است آنچه را که دلمان می‌خواهد برگزینیم.

البته، اگر رابطهٔ میان فلسفه‌پردازی نیچه و زندگانی شخصی و درگیریهای او درنظر گرفته شود، وضع پیچیده می‌شود. بدینسان هم می‌توان چشم خود را تنها به نوشته‌ها دوخت و هم زمینهٔ تفسیر روانشناسیكِ اندیشه‌های او را فراهم کرد. و، همچنانکه اشاره کردیم، امکان تفسیر اگزیستانسیالیستی از معنای تمامی بافت زندگی و اندیشهٔ او نیز هست.

نمی‌توان انکار کرد که نیچه از جنبه‌هایی اندیشه‌گری تیز و دوربین بوده است. برای مثال، گریزهای او را به روانشناسی درنظر بگیریم. بی‌آنکه همهٔ تحلیلهای او را پذیرفتنی بدانیم، اقرار می‌باید کرد که او برخی از ایده‌های مهم روانشناسی را، که امروز در بازار روانشناسی جدید به صورت سکهٔ رایج درآمده، پیشگویی کرده است. دراین زمینه یادی از تصوّر او از آرمانها و انگیزه‌های دست اندکارِ پنهان یا تصوّرِ او از فرازش[21] کافی است. و اما دربارهٔ کاربُرد مفهوم خواست قدرت همچون کلیدی برای فهم روانشناسیِ انسان ـــ ایده‌ای که بیان کلاسیك خود را درنظریهٔ روانشناسیكِ آلفرد آدلر یافته است ـــ درواقع می‌توانیم گفت که دربارهٔ آن گزافه‌گویی شده است و این مفهوم هرچه گسترده‌تر به کار رود درونمایهٔ آن گنگتر می‌شود.[22] در عین حال آزمونگریِ نیچه در مورد کاربُرد این مفهوم همچون کلیدی برای فهم زندگانی نفسانی انسان به برانگیختنِ توجه به کارکردیك رانهٔ قدرتمندیاری کرد، اگرچه این تنها رانهٔ دست اندرکار نیست. و باز، اگر در پرتو رخدادهای سدهٔ بیستم به پیشگوییهای نیچه دربارهٔ «بربریّت تازهٔ» آینده و جنگهای جهانی واپس بنگریم، ناگزیر می‌باید اقرار کنیم که او نسبت به همروزگارانش که ایمان خوشبینانهٔ خودپسندانه‌ای به ناگزیری پیشرفت داشتند، بینش ژرفتری داشته است.

اما نیچه اگرچه از برخی جنبه‌ها روشن بین بود، از جنبه‌های دیگر نزدیك بین بود. برای مثال، بی‌گمان چنانکه باید به این مسئله توجه نداشت که آن فرقی که وی میان زندگیِ فرازنده و فرورونده و گونه‌های والا و پست انسان می‌نهد آیا پیش‌انگارشی از عینیّت ارزشهایی را، که او

---

21. sublimation

۲۲. البته، همین نکته را دربارهٔ تصور فروید از *لیبیدو* نیز می‌توان گفت.

عینیّتشان را باورنداشت، درخود نهفته دارد یا نه. البته، راه برای او باز است که آن را یك مسئلهٔ ذوقی یا برگزینش زیبایی شناسیك بداند، همچنانکه گهگاه می دانست. اما همین پرسش را در مورد ارزشهای زیبایی شناسیك می توان کرد، مگر آنکه فرق گذاری میان والا و پست را جز مسئلهٔ احساس ذهنی ندانیم و خواستار آن نباشیم که هیچکس دیگری ناگزیر احساس ما را همچون یك هنجار بپذیرد. وهمچنین، همانگونه که اشاره کردیم، نیچه به این مسئله توجه چندانی نکرده بود که چگونه ممکن است ذهن یك ساخت فهم پذیر بر رودِ شوَند تحمیل کند در حالی که ذهن خود در این رود حل است و در مقام ذهن خود جزئی از همان ساختی باشد که تحمیل می کند.

در مورد نگرهٔ نیچه نسبت به مسیحیّت نیز باید گفت که هرچه حمله هایش به آن تندوتیزتر می شود در حق دشمنش کمتر انصاف به خرج می دهد. این نیز نکته ای است گفتنی که بخشی از شدت حملهٔ او نمایندهٔ یك کشاکش درونی و شك داشتن است که او می کوشد آن را سرکوب کند.[۲۳] همانگونه که او خود گفته است، خون یزدانشناسان دررگهایش بود. اما اگر این حمله را از تندوتیزی و یکسویگیش، که بویژه به جانب مسیحیت است، جدا کنیم، می توانیم گفت که این حمله بخشی ازپیکار کلّیِ وی برضدّ همهٔ باورها و فلسفه هایی، چون ایده باوری متافیزیکی، است که به جهان وزندگانی انسان و تاریخ معنا یا جهت یا هدفی جز آن نسبت می دهند که انسان خود آزادانه نسبت می دهد.[۲۴] ردّ این اندیشه که جهان را خدا برای مقصودی آفریده است یا آنکه جهان خود۔ نمایانگریِ ایده یا روح مطلق است، به انسان آن آزادی را می بخشد که هر معنایی را که می خواهد به زندگی ببخشد. و جز این هیچ معنای دیگری ندارد.

ایدهٔ خدا، خواه خداباورانه باشد یا وحدت وجودی، راه به این تصوّر از انسان می گشاید که انسان موجودی است که جهان را فهم پذیر می کند و ارزشها را می آفریند. اما اگر بر آن شویم که سرانجام این جهان است که کلام آخر را می گوید و انسان، این قانونگذار اخلاق و معنابخش، همچون ذرّه ای ناچیزدر چرخه های بی معنای تاریخ درکشیده می شود، چه خواهد شد؟ اگر چنین باشد کوشش انسان برای معنا وارزش بخشیدن به زندگانی خود همچون یك «نه»ی ستیزه جویانه

---

۲۳. این ادّعا که کسی که خود به خداناباوری خویش اقراردارد، درست به دلیل همین حملهٔ پیگیر وسختی که به خداباوری می کند، «درحقیقت» ازاهل ایمان است، گزافه گویانه و ناسازاست. اما نیچه، که درکودکی سخت مذهبی بوده است، هرگز به مسائل هستی و معنا و جهت زندگی بی اعتنا نبود. افزون براین، گفت وگوی او با مسیح، که درواپسین کلمات *آنك مرد*، یعنی «دیونوسوس در برابر مصلوب»، به اوج می رسد، بروشنی نشان می دهد که «ضد مسیح» (Antichrist) می بایست برخود ستم کند، اگرچه خود آن را نمونه ای ازبرگذشتن ازگرایشهای خویش به ضعف می دانست. نیچه به رغم ردّ کردن خدا، با آنچه همگان «آدم بی دین» می نامند بسیار فاصله داشت.

۲۴. نیچه تأکید می کند که دشمنی اصلی او با مسیحیت برسر دستگاه اخلاقیات وارزشها است. درعین حال، درحمله ای که به دیدی که جهان را دارای معنا وغایت می داند، می بَرد، مسیحیت را نیز به ایده باوری آلمانی می بندد و ایده باوری آلمانی را شاخه ای یا شکل نقابداری از مسیحیت می داند.

خواهد نمود، یعنی رد کردن جهان بی‌معنا، نه آنکه نگره‌ای آری-گوی باشد.[۲۵]

آخرین نکته: فیلسوفان حرفه‌ای که نیچه را می‌خوانند چه بسا بیشتر به سنجشگری او از اخلاق یا تحلیلهای پدیدارشناسیك یا نظریه‌های روان شناسیك وی دلبسته باشند. اما شاید بتوان گفت که توجه خوانندگان دیگر معمولا به چاره‌هایی است که او برای بحران معنوی انسان مدرن و برای رهایی از چنگال آنچه او هیچ انگاری می نامد، می اندیشد. و این همان باژگون کردن همهٔ ارزشها است و مفهوم پایگان (سلسله مراتب) و اسطورهٔ اَبَرانسان که توجه آنان را به خود جلب می کند. باری، می توان گفت که آنچه در نیچه ای که می توان غیردانشگاهی نامید براستی اهمیت دارد نه آن پادزهرهایی است که برای نجات ازهیچ‌انگاری پیشکش می کند، بلکه زندگانی و اندیشهٔ اوست که خود نمونهٔ زندهٔ غم‌انگیزی از آن بحران معنوی است که ازراه فلسفهٔ او هیچ راهِ برونشدی از آن نیست.

۲۵. مگر آنکه از نگرهٔ آری-گویی معنای پذیرش واقعیتِ فرقهای میان توانا و ناتوان را بفهمیم، در برابر کوششی که برای نشاندن همه در یك سطح می شود. اما در این صورت نگرهٔ آری-گوی می باید پذیرش این واقعیت را نیز در برداشته باشد که اکثریت برای کار و کوشش سرکشانِ مستقل حدی می گذارد.

فصل ۲۳

واپس نگری و فراپیش نگری

۱. برخی پرسشهایِ برخیزنده از فلسفهٔ آلمانیِ سدهٔ نوزدهم

کانت کوشید تا بر آنچه آبروریزی کشاکش میان سیستمهای متافیزیکی می‌دانست چیره شود و فلسفه را بر پایه‌ای استوار نشاند. و در آغاز دوره‌ای که این جلد [از تاریخ فلسفه] در بر می‌گیرد، دیدیم که فیشته بر آن بود که فلسفه علم بنیادینی است که بنیاد همهٔ علمهای دیگر را می‌گذارد. البته، هنگامی که فیشته اعلام می‌کرد که فلسفه علم بنیادین است، اشارهٔ او به *آموزهٔ علم*، یعنی به فلسفهٔ خویشتن بود. و سیستم او جزیکی از برداشتهای بسیار شخصی، اگرچه دلکش و اغلب خیره کننده، از واقعیت نیست که همچون سلسله‌ای از قلّه‌های کوه پهنهٔ سدهٔ نوزدهم را می‌پوشاند. نمونه‌های دیگر یکی خداباوری نظری شلینگ است و دو دیگر ایده باوری مطلق هگل و آنگاه فلسفهٔ شوپنهاوئر، که جهان را همچون بازنمود و خواست می‌داند، و بینش کی یرکه گور از تاریخ بشری و فلسفهٔ «خواست قدرت» نیچه. جسارت بسیار می‌خواهد که کسی ادعا کند که این سلسله [ی اندیشه‌ها و فلسفه‌ها] تأیید تجربیِ ارزشمندیِ ادعای فیشته دربارهٔ سرشتِ علمیِ فلسفه است.

براستی می‌توان ادعا کرد که ناهمگونیهای میان فلسفه‌ها، حتا آنجا که این ناهمگونیها بسیار باشد، ثابت نمی‌کند که فلسفه هیچ ارزش شناختی ندارد. زیرا چه بسا هر فلسفه‌ای یك حقیقت را بیان می‌کند و یا درکی است از یك جنبهٔ حقیقی از واقعیت یا زندگی بشری و تاریخ، و این حقیقتها کامل کنندهٔ یکدیگرند. یعنی، آنچه اسباب ستیزه را فراهم می‌کند نه هیچ ناسازگاری میان آن ایده‌هایی است که پایه‌های سیستمهای گوناگون را تشکیل می‌دهند، بلکه اسباب آن را این واقعیت فراهم می‌کند که هر فیلسوفی یك وجه از جهان یا زندگی بشری و تاریخ را بزرگ می‌کند و بدینسان یك جزءِ را به کل بدل می‌کند. برای مثال، مارکس بی‌گمان توجه را به جنبه‌های واقعی انسان و تاریخ بشر می‌کشاند؛ و میان این جنبه‌ها و، از جمله، جنبه‌های دینی زندگانی انسان که شلینگ بر آن تأکید می‌کند، هیچ ناسازگاری اساسی نیست. ناسازگاری آنگاه پدید می‌آید که

مارکس یك ایده را که یك جنبه از انسان را بیان می کند به کلیدی برای گشودن همهٔ درها بدل می کند.

و اما، مشکل این شیوه ازنگرش به‌چیزها آنست که با این کار شاخ و برگ سیستمهای فلسفی را چندان می تراشیم که در عمل به یك حرف سادهٔ بدیهی می رسیم و این فرایندی است که بخش عمدهٔ جاذبهٔ سیستمها را ازآنها می گیرد. برای مثال، می توان گفت که جاذبهٔ فلسفهٔ مارکس درست در همان گزافکاری آنست که تمامی تاریخ انسان را ازیك چشم اندازخاص می نگرد. اگر با زدن شاخ و برگهای مارکسیسم آن را به مشتی حقایق بدیهی بدل کنیم مانند اینکه البته بدون زندگانی اقتصادیِ بشر فلسفه یا هنر یا علم در میان نمی تواند بود، این فلسفه بسیاری از جاذبه و تمام انگیزندگی خودرا ازدست می دهد. همینگونه اگر شاخ و برگ فلسفهٔ نیچه را بزنیم تا به این گفته برسیم که خواست قدرت یا رانش به سوی قدرت یکی از عوامل مؤثر زندگانی بشری است، چیزی سازگار با نسخهٔ بی‌شاخ و برگِ مارکسیسم خواهد شد، اما به این بها که این نسخهٔ سازگارشده نیز خود به یك گزارهٔ کمابیش بدیهی تبدیل خواهد شد.

یك راه رویارویی با این گونه استدلال آنست که بگوییم گزافکاریها دریك سیستم فلسفی به یك هدف سودمند یاری می کند. زیرا همان مایهٔ گزافکاریِ تکان‌دهنده وخیره کننده است که با نیروی تمام توجه را به آن حقیقت اساسی که در سیستم نهاده شده است جلب می کند. و همینکه این حقیقت را گواردیم، می توانیم گزافکاریها را به فراموشی بسپاریم. مسئله آن نیست که می باید شاخ و برگ سیستم را زد بلکه می باید آن را همچون سرچشمهٔ بینش به کار گرفت و آنگاه وسیله ای را که با آن به این بینش رسیده ایم به فراموشی سپرد، مگر آنکه نیازمندِ بازرفتن به سر آن برای بازیافتن آن بینش باشیم. این گونه اندیشه اگرچه به خودی خود نابخردانه نیست، اما برای پشتیبانی ازعقیدهٔ فیشته که می گوید فلسفه علم علمها است، چندان به کار نمی آید. گیرید که ما فلسفه‌های شوپنهاوئر، مارکس و نیچه را، به ترتیب، به چنین گزاره هایی فروکاهیم که در جهان بسی شر ورنج هست یا ما می باید اول خوراك تولید کنیم ومصرف کنیم تا بتوانیم به پرورش علم بپردازیم یا خواست قدرت می تواند به صورتهای کژروانه وپنهانی عمل کند. بدینسان سه گزاره خواهیم داشت که دوتای نخستین البته برای بسیاری از مردم راستند حال آنکه سومین، که کمابیش جالبتر نیز هست، یك گزارهٔ روانشناسیك است. هیچیك ازآنها را نمی توان معمولا یك گزارهٔ فلسفی به معنای خاص دانست. گزاره های فلسفی شوپنهاوئر و مارکس و نیچه بدینسان وسایلی خواهند بود برای کشاندن توجه به سوی گزاره هایی از نوع دیگر. و این البته هرگز آن چیزی نیست که فیشته در سر داشت هنگامی که می گفت فلسفه علم بنیادین است.

چه بسا برمن خرده گیرند که من تنها چشم به سیستمهای برجستهٔ نوآوردوخته ام، یعنی بر قلّه های کوهستان، وکوهپایه ها را به فراموشی سپرده ام، یعنی جنبشهای همگانی، همچون جنبش نوکانتی را. مراد آنست که چه بسا کسانی چنین بیندیشند که بله، اگر در پی برداشتهای بسیار

شخصیِ خیال انگیز از جهان یا زندگانی انسانی باشیم می باید به فیلسوفان نامدار روی کنیم، اما این را نیز بدانیم که در آن جنبشهای همگانی، که در آنها جزء به حل شدن در کلّ می گراید، بیشتر به کارهای علمی مردمانه در فلسفه برمی خوریم یا به کوششهای همیارانهٔ پُرشکیب برای حلّ مسئله های جداگانه.

اما آیا این گفته درست است؟ برای مثال، در مکتب نوکانتی، البته، به همانندیهای خانوادگی برمی خوریم که به ما اجازه می دهد آن را جنبشی جداگانه در کنار دیگر جنبشها بدانیم. اما همینکه بخواهیم آن را از نزدیك بررسی کنیم، نه تنها در درون جنبش گرایشهای کلّی جداگانه می بینیم بلکه انبوهی از فلسفه های فردی نیز. و همچنین، در جنبش علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی هر فیلسوف یك ایده را ایدهٔ اصلی برای تفسیر جهان می داند. وونت برداشت خواست باورانهٔ خویش از روانشناسی انسانی را پایهٔ فلسفهٔ کلی قرار می‌دهد، حال آنکه دریش نظریهٔ «انتلشی»های خویش را که از باریك اندیشیهای خویش در فرایندهای زیست شناسیك گرفته است. البته، حسّ تناسب و صرفه جویی در کاربُرد ذهن چنین می طلبد که در بسیاری موارد بهتر است سیستمهای فردی به فراموشی سپرده شوند و یا در زمینهٔ یك جنبش همگانی فرو روند. اما با وجود این اصل این واقعیت همچنان برجاست که هرچه در فلسفهٔ سدهٔ نوزدهم باریکتر شویم گروهبندیهای توده وار بیشتر به فلسفه های فردی فرو می شکنند. در واقع، این سخنی گزاف نیست اگر بگوییم که هرچه قرن رو به پایان می رود به نظر می رسد که هر استاد فلسفه ای لازم می داند که سیستم خود را عرضه کند.

البته، در قالب یك باور مشترك دربارهٔ ماهیت و نقش فلسفه آراءِ گوناگون درمیان تواند بود. بدینسان، نوکانتیان کمابیش دربارهٔ آنچه فلسفه توانایی دستیابی به آن را ندارد، کمابیش همرای بودند. اما از آنجا که نظرهای مخالف دربارهٔ ماهیت و نقش فلسفه در مورد همهٔ بینشها یا حتا سیستمهای فلسفی گوناگون ناگزیر یکی نیست، در اندیشهٔ آلمانی سدهٔ نوزدهم دراین باره که فلسفه چه می باید باشد برداشتهای بسیار گوناگون وجود داشته است. برای مثال، هنگامی که فیشته می گفت که فلسفه می باید یك علم باشد، مقصودش این بود که فلسفه را می باید سیستمانه از یك اصل اساسی برکشید. اما، اهل مابعدالطبیعهٔ استقرایی از فلسفه اندیشهٔ دیگری داشتند. و چون به نیچه می‌رسیم، می بینیم که مفهوم حقیقت مطلق را رد می کند و بر بنیانهای ارزشیِ فلسفه های گوناگون تکیه می کند، بر ارزش-داوریهایی که پایهٔ آنها خود بر نوع انسانهایی است که پایه گذار آنها هستند.[1]

۱. این نظر بطبع یادآور آن گفتهٔ فیشته است که نوع فلسفه ای که هر کس برمی گزیند بستگی به سرشت او دارد. اما حتا اگر از این واقعیت چشم بپوشیم که مراد فیشته ازاین گفته این نبود که به معنایی فهمیده شود که مفهوم فلسفه درمقام علم را ازگردونه بیرون گذارد و آن را پیشتاز آن گرایشی بدانیم که مفهوم حقیقت را فرمانبر مفهوم زندگی یا اگزیستانس انسان می کند، اگر ←

بی گمان، این واقعیت که نظریه های دو فیلسوف با هم یکی نیست به خودی خود ثابت نمی کند که حق با هیچیك نیست. واگر هر دو بر خطا باشند، فیلسوفان دیگری هستند که حق داشته باشند. در عین حال، سیستمهای همستیز سدهٔ نوزدهم، و چه بسا بالاتر از آن دیدهای همستیز دربارهٔ ماهیت و توان فلسفه، نشان می دهد که کوشش کانت برای آنکه یکباره مسئلهٔ ماهیت حقیقی و نقش فلسفه را حل کند، از دیدگاه تاریخی شکست خورده است و همان پرسشهای دیرینه باز با زور تازه ای بر ذهن فشار می آورند. آیا فلسفه علم تواند بود؟ اگر چنین باشد، چگونه؟ ما بدرستی چگونه دانشی از آن چشم توانیم داشت؟ آیا رشد و پرورش علوم جزئی فلسفه را از میدان بدر کرده است؟ و یا هنوز فلسفه میدانی از آنِ خویش دارد؟ و اگر چنین است، کدام میدان؟ و برای پژوهش در این میدان کدام روش درخور است؟

جای شگفتی نیست اگر که حکم کانت دربارهٔ ماهیت و حدود فلسفهٔ علمی را همگان نپذیرفته باشند. زیرا این حکم رابطه ای تنگاتنگ با سیستم وی دارد. به دیگر سخن، این حکم یك حکم فلسفی است، همچنانکه سخنان رسمی فیشته و هگل و مارکس و نیچه و اویکن و دیگران چنین است. درواقع، هر سخن رسمی دربارهٔ ماهیت و نقش «حقیقی» فلسفه یك گزارهٔ فلسفی است که از درون فلسفه برآمده و شخص را پایبند یك وضع گیری خاص فلسفی می کند یا بیان آن وضع گیری خاص است، البته بدان شرط که چنین گزاره ای دربارهٔ کاربُرد عُرفی اصطلاح یا دربارهٔ کاربردهای گوناگون کلمهٔ «فلسفه» در تاریخ نباشد.

البته مقصود من این نیست که هیچ وضع فلسفی خاص نباید گرفت و یا اینکه در مورد ماهیت و نقش فلسفه هیچ حکمی نباید کرد، و نه اینکه هیچ دلیل شایسته ای برای برگزیدن یك حکم بردیگری نمی توان آورد. و در عین حال نمی خواهم ناگهان در این لحظه نقش تاریخگزار را رها کنم و در نقش کسی درآیم که به نام یك دستگاه فلسفی معیّن سخن می گوید. اما دلم می خواهد که نگاهی کوتاه بر برخی از راستاهای کلّیِ پاسخهایی بیفکنم که اندیشهٔ آلمانی در بخش نخست سدهٔ بیستم به پرسشی از آنگونه که یاد کردیم، داده است.

۲. پاسخ پوزیتیویستی

یك راستای ممکنِ پاسخ به پرسشهایی که دربارهٔ دامنهٔ فلسفه طرح می شود آنست که ادعا کنیم علوم جزئی تنها سرچشمهٔ دانش دربارهٔ جهانند و فلسفه هیچ میدانی برای خود ندارد، بدین معنا که نقش آن پژوهش در هیچ ساحت یا گونهٔ خاصی از هستی نیست. البته بدرستی می توان فهمید که روزگاری مردمان از راه اندیشهٔ نظری فلسفی در طلب دانش دربارهٔ جهان بودند. اما علوم

بسط مشخص این گرایش را دنبال کنیم می بینیم که به برداشتهای گوناگونی از انسان وزندگانی و اگزیستانس انسان تجزیه می شود. برای مثال، تنها می توان به یادآوری نام کی یرکه گور و نیچه بسنده کرد.

گوناگون در جریان پرورش خود زمینه های پویشی را که روزگاری به فلسفه نسبت داده می شد یکی پس ازدیگری از آنِ خود کرده اند. و بدینسان دانش علمی اندك اندك جای اندیشهٔ نظری فلسفی را گرفته است. وجای شگفتی نیست اگر که فیلسوفانی که گمان می کنند ازراههایی جز به کارگرفتن روش علمی بُن انگارش [۲]، استقرا، و حقیقت سنجی [۳] می توانند بردانش ما بیفزایند، کاری جز فراآوردن سیستمهای همستیز نکنند که چه بسا ارزش زیبایی شناسیك یا اهمیت عاطفی داشته باشند اما دیگر بجدّ نمی توان آنها را دارای ارزشِ شناختی دانست. اگر بنا باشد که فلسفه علمی باشد نه شکلی ازشعر درنقاب علم، نقش آن می باید بذات تحلیلیِ صرف باشد. برای مثال، فلسفه می تواند به روشنگری برخی از مفاهیم اساسی که در علم به کار می رود یاری دهد و دربارهٔ روش شناسی علمی کاوش کند، اما با افزودن چیزی بر دانش علمی ما ازجهان ویا گذاشتن پیوستی برآن نمی تواند از علوم برگذرد.

این نگرهٔ کلّی پوزیتیویستی، این باور که علوم تجربی تنها سرچشمهٔ اتکاپذیر دانش دربارهٔ جهان است، البته همه جاگیر شده است. بیان کلاسیك آن در سدهٔ نوزدهم در فلسفهٔ اگوست کنت است ودیدیم که درجریان فکری مادّه باورانه وپوزیتیویستی درآلمان نیز نمودی داشته است اما نه آنچنان چشمگیر. اما همچنین یاد کردیم که چگونه برخی از فیلسوفان آلمانی که نمایندهٔ این جریان از اندیشه بودند با پروراندن دیدی کلّی از واقعیت از مرزهای علوم جزئی برگذشتند. یگانه انگاری هکل از این گونه است. پوزیتیویسم سدهٔ بیستم خواهان آن بود که درست همین گرایش فلسفه به پرورش یك جهان بینی را از آن بزداید.

البته یك دلیل مخالفت بافروکاستن فلسفه به وضع خدمتگار علم آنست که پرسشها ومسائلی هستند که درهیچ علم جزئی طرح نمی شوند، اما پاسخ می طلبند وبنا به سنت وبدرستی آنها را ازآنِ قلمرو پی جوییِ فلسفی دانسته اند. پوزیتیویست، البته، برآنست که فیلسوفان اهل مابعدالطبیعه، همچون شلینگ، برای مثال، به پرسشهایی که دربارهٔ حقیقت یا [وجود] مطلق یا دربارهٔ خاستگاه موجودات کرانمند، ومانند آنها طرح می شوند در حقیقت پاسخی نداده اند. اما حتا اگر کسی با ایشان درین باب همرایی کند که آن پرسشها درحقیقت پاسخی روشن دریافت نکرده اند، و حتا اگر برآن باشد که ما در مقامی نیستیم که به آنها پاسخ توانیم داد، باز می تواند بگوید که پیش کشیدن وبحث کردن دربارهٔ اینگونه پرسشها ارزشی عظیم دارد، زیرا به نشان دادن مرزهای دانش علمی یاری می کند و یادآور رازهای هستیِ کرانمند است. ازینرو، از میدان بدرکردنِ مؤثر فلسفهٔ مابعدالطبیعه نیازمند اثبات دوتزِ کامل کنندهٔ یکدیگر است. یکی آنکه می باید نشان داده شود که مسائل مابعدالطبیعه دراساس پاسخ ناپذیرند و نه تنها آنکه ما اینجا واکنون در وضعی نیستیم که بتوانیم به آنها پاسخ دهیم. ودیگر آنکه می باید نشان داده شود که مسائلی که در

2. hypothesis 3. verification

اساس پاسخ ناپذیرند، مسائل واقعی نیستند بدین معنا که پرسشهای واقعی نیستند بلکه بیرون دادنِ مشتی واژه اند که هیچ معنای روشنی ندارند.

این درست آن چیزی است که نوپوزیتیویستهای «حلقهٔ وین» ویارانشان، در دههٔ دوم این سده، کوشیدند با پروراندن یك سنجهٔ معنایی نشان دهند، و آن سنجه، باصطلاح، اصل سنجش‌پذیریِ حقیقت[4] بود که می بایست پرسشها و گزاره های متافیزیکی را چنانکه باید از ردهٔ مسائل و گزاره های معنادار بروبد. اینان، بجز گزاره های یکسره صوری منطق وریاضیات ناب، گزاره های معنادار را بُن انگاره[5]های تجربی می دانستند که از آن جهت معنا دارند که، اگرچه درعمل همیشه دست یافتنی نباشد، امکان سنجش حقیقت آنها ازراه تجربهٔ حسی تصوّرپذیر است. واز آنجا که، برای مثال، برای این گزارهٔ پارمنیدس که همه چیز در حقیقت یك هستی دگرگونی ناپذیر است، هیچ امکانی ازجهت حقیقت سنجیِ تجربی تصوّر نمی توانیم کرد، این گزاره را نمی توان درشمار گزاره های معنادار گذاشت.[6]

واما، سنجهٔ نوپوزیتیویستیِ معنا با چنین صورتی ازبیان نمی توانست دربرابر خرده هایی که، خواه ازدرون یا ازبیرون جنبش نوپوزیتیویستی، برآن می گرفتند، ایستادگی کند. وآن را یا یك اصل یکسره روش شناسیك شمردند که هدف آن مرزبندی دامنهٔ آن چیزی است که بدرستی می توان فرضیهٔ علمی نامید، ویا آنچنان پروبالش را زدند و ساده اش کردند که برای روبیدنِ اندیشهٔ نظری فلسفی هیچ به کار نمی آمد.

حقیقت ماجرا، به گمان من، آنست که پوزیتیویسم نو درمقام فلسفه کوششی بود برای فراهم کردن یك دستاویز نظری برای پوزیتیویسم به عنوان یك ذهنیّت یا نگره. و سنجهٔ معناداری نوپوزیتیویستی سخت انباشته ازپیش انگاره های فلسفیِ نهفته دراینگونه نگرش بود. افزون براین، بُرّندگی آن به عنوان سلاحی برضد فلسفهٔ مابعدالطبیعه درهمین پیش انگاره های برزبان‌نیامده بود. زیرا همینکه این پیش انگاره ها برزبان بیایند پوزیتیویسم نو نیزخود فلسفه ای خواهد بود پرسش‌انگیز همچون دیگر فلسفه‌ها. این، البته، به معنای ناپدید شدن ذهنیّت یا نگرهٔ پوزیتیویستی نیست. اما تمامی ماجرای پدیدارگشتن وحلّاجی شدن پوزیتیویسم نو (که بخشی از این حلّاجی را خود پوزیتیویستهای نو کرده اند)، این فایدهٔ بزرگ را داشته است که آن پیش انگاره های پنهان را از نهفت بدرآورده است. این مسئله ای مربوط به ذهنیت پوزیتیویستی بود، که درسدهٔ نوزدهم همه جا گیر شده بود، که می بایست باریك اندیشانه ازخود آگاه شود و پیش انگاره های خود را ببیند. البته، به این خودآگاهی در قلمرو فلسفه دست یافته شد و در

4. verifiability   5. hypothesis

۶. البته، گزاره می تواند بیان نگره های عاطفی یا برانگیزانندهٔ آنها باشد، ودرین صورت معنای «عاطفی» خواهد داشت، اما برحسب اصول بی چون و چرای نوپوزیتیویستی، بی معنا خواهد بود، چرا که پذیرندهٔ صدق یا کذب نتواند بود.

پهنه های بزرگِ فرمانروایی ذهنیت یا نگرهٔ پوزیتیویستی [در قلمرو علم] اثری نکرد. اما این خود بی چون وچرا نیاز به فلسفه را نشان می دهد که یکی از نقشهای آن همانا آشکار کردن و حلّاجی کردن پیش انگاره های نهفته در نگره های فلسفیی است که در آنها باریك اندیشی نشده است.[۷]

۳. فلسفهٔ هستی داری (اگزیستانس)

نوپوزیتیویستها بر آن بودند که فلسفه علمی تواند بود، اما تنها به شرط آنکه یکسره تحلیلی شود و از هر ادعایی در زمینهٔ افزایش دانش واقعی ما از حقیقت دست بردارد. یکی از راههای دیگر وصف نقش و ماهیت فلسفه آنست که بگوییم فلسفه، تا آنجا که با **هستی** سر وکاردارد، دارای قلمروی از آنِ خویش است بی آنکه علم باشد، خواه یك علم کلّی یا یك غلم خاص در کنار علم های تجربی جزئی. به یك معنا فلسفه همانست که همیشه بوده است، یعنی سر وکار آن با **هستی**[۸] است نه با *باشنده ها*[۹]. اما این گمان که یك علم **هستی** (وجود) درمیان تواند بود، خطا بوده است. زیرا **هستی** عینیت پذیر نیست تا به عینی (ابژه ای) برای پژوهش علمی بدل شود. نقش نخستینِ فلسفه هشیار کردن انسانها به **هستی** است که از باشندگان برتر است و بنیاد آنها را می نهد. اما از آنجا که علم **هستی** درمیان نتواند بود، هیچ سیستم مابعدالطبیعی (متافیزیکی) اعتبار جهانی نتواند داشت، بلکه سیستمهای گوناگون هریك رمزگشاییِ شخصی از **هستیِ** عینیت ناپذیرند. اما این به معنای بی ارزشی آنها نیست. زیرا هر سیستم بزرگِ مابعدالطبیعی می تواند دری را به زور بگشاید که پوزیتیویسم می خواهد بسته نگاه دارد. بدینسان سخن گفتن از آبروریزی سیستمهای همستیز نمودار بدفهمیِ ماهیت راستین فلسفه است. زیرا این خرده گیری هنگامی ارزمند است که فلسفه، اگر که فلسفه‌ای به این معنا درکار تواند بود، یك علم باشد، حال آنکه چنین نیست. البته، مابعدالطبیعه شناسانِ گذشته با این ادعا که فلسفه علم است خود زمینه را برای گفت و گو دربارهٔ آبروریزی سیستمهای گوناگون و ناسازگار فراهم کرده اند. اما همینکه از این ادعا دست برداریم و نقش حقیقی مابعدالطبیعه شناسی را درهشیار کردن انسانها به **هستیِ** فراگیرنده بدانیم که بنیاد وجود مابعدالطبیعه شناس و همهٔ باشندگانِ کرانمند دیگر بر آن است، زمینهٔ آبروریزی از میان خواهد رفت. زیرا آنچه می باید چشم داشت جز رمزگشاییهای شخصی گوناگون از**هستی** برین

---

۷. کتابشناسی پوزیتیویسم نو در کتاب A. J. Ayer, *Logical Positivism* (an anthology), Glencoe Ill., and London, 1959 آمده است. برخی نوشته های روشنگر بحث دربارهٔ اصل سنجش‌پذیریِ حقیقت، همراه با یك کتابشناسی برگزیده، در *A Modern Introduction to Philosophy*, edited by P. Edwards and A. Pap, Glencoe Ill. 1957, pp.543-621 آمده است. همچنین برای بحثی سنجشگرانه دربارهٔ پوزیتیویسم نو رجوع کنید به: F. C. Copleston, *Contemporary Philosophy*, pp. 26-60, London, 1956.

8. Being (das Sein)

9. die Seienden

نیست. مهم آنست که ببینیم اینها به چه کار می آیند نه آنکه به ارزش رسمیی که پدیدآورندگانشان با ادعاهای گزاف به آنها نسبت می دهد، چشم بدوزیم.

این دیدگاه نمایندهٔ یك جنبه از فلسفهٔ کارل یاسپرس (۱۸۸۳ـ۱۹۶۹) است. اما وی باور کانت را در این باره که مابعدالطبیعهٔ نظری نمی تواند برای ما دانش نظری فراهم کند، با یك نظریهٔ «هستی داری» (اگزیستانس)، که نشانهٔ نفوذ کی یر که گور در اوست، درمی آمیزد. فیزیولوژیست و روانشناس، برای مثال، می توانند موجود انسانی را عینیت بخشند و ازنظر علمی مطالعه کنند. بدینسان نشان داده می شود که فرد را از این جهت یا آن جهت می توان طبقه بندی کرد. اما اگر اورا به چشم یك کُنشگرِ آزاد بنگریم، یعنی ازدرون زندگانیی که بنیاد آن بر گزینش آزادانه است، فرد همچون هستنده ای یکتا به نظر می آید، یعنی موجودی که آزادانه از آنچه هم اکنون هست برمی گذرد و خود را گویی از راه کاربستِ آزادی خویش می آفریند. از این دیدگاه، براستی، انسان همواره در کار ساختن است، در کار ساختن خویش. هستی داری[10] همواره *هستی داریِ ممکن*[11] است. انسان اگر از این جنبه نگریسته شود موضوع هیچ مطالعهٔ علمی نتواند بود. اما فلسفه می تواند توجه را به «هستی داری» (اگزیستانس) فراخواند یا آن را روشن کند آنچنانکه فرد هستی دار بتواند ازدیدگاه تجربهٔ خود بفهمد که مراد از آن چیست. همچنین می تواند توجه‌را به جنبشی فراخواند که ازراه آن، بویژه در موقعیتهایی خاص، فرد هم ازکرانمندی خویش آگاه می شود هم از حضور فراگیرندهٔ هستی درمقام وجودِ برینی[12] که او و همهٔ موجودات دیگر بر آن بنیاد نهاده شده اند. اما ازآنجا که هستیِ برین را نه می توان عینیت بخشید نه به نتیجهٔ یك برهان یا استدلال فروکاست، انسانی که ازآن درمقام کامل کنندهٔ عینیت نیابندهٔ موجودات کرانمند وبنیاد آنها آگاه می شود، آزاد است که آن را همزبان با کی یر که گور از راه آنچه یاسپرس «ایمان فلسفی» می نامد تصدیق کند یا همزبان با نیچه رد کند.

بیش ازین نمی توانیم به شرح فلسفهٔ کارل یاسپرس بپردازیم،[13] وهمین اندازه که یاد کردیم نیزنه به خاطر خود آن بلکه به عنوان یکی ازنمونه های شیوهٔ طرح ماهیت ونقش فلسفه دراندیشهٔ آلمانی در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم است. واما، می باید یادآور شد که یاسپرس، همچون کانت پیش ازاو، می کوشد ایمان به آزادی انسانی وخدا را دور ازدسترس سنجشگریِ علمی قراردهد. در حقیقت بازگشت نمایانِ مایه های فکری کانت را [در اندیشهٔ یاسپرس] می توانیم دید. برای مثال، فرقی که یاسپرس میان نگرش علمی به انسان ازبیرون ونگرش به انسان ازدیدگاه «هستی داری» (اگزیستانس) می گذارد ازجهتی همان فرقی است که کانت میان ساحتهای پدیدارانه (فنومنال) و

10. Existenz 11. mögliche Existenz 12. the Transcendent

۱۳. برای مطالعهٔ آن می توان این کتاب هوادارانه را سفارش کرد: M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* Paris, 1947.

ناپدیدار (نومنال) می گذارد. در عین حال میان کانت و یاسپرس فرقهای نمایانی هست. برای مثال، تکیه‌ای که کانت بر قانون اخلاقی می کند، که پایهٔ ایمان عملی به خدا است، در فلسفهٔ یاسپرس ناپدید می شود و مفهوم کی‌یرکه‌گوریِ فردِ هستی‌دار درآن نمایان می شود. افزون براین، «ایمان فلسفی» یاسپرس، که نسخهٔ دانشگاهیترِ جهش ایمانیِ کی‌یرکه‌گور است، رو به سوی خدا درمقام هستی دارد نه آنکه، مانند کانت، ایدهٔ خدا برای اووسیله‌ای برای جوش دادن فضیلت و شادکامی به هم باشد.

یك ایراد بدیهی به شیوه‌ای که یاسپرس مابعدالطبیعه را دور از دسترسِ سنجشگری علمی می نشاند آنست که وی درسخن گفتن ازآزادی و، بالاتر ازآن، ازهستی ناگزیر آنچه‌را که ازنظر وی عینیّت نیافتنی است عینیّت می بخشد. اگر هستی براستی عینیّت نیافتنی باشد، نامی ازآن نمی توان برد و تنها دربارهٔ آن خاموش می توان ماند. اما، البته، می توان فرقی را که ویتگنشتاین می گذارد به کارگرفت و گفت که برای یاسپرس فلسفه می کوشد آنچه‌را که «گفتنی» نیست نشان دهد. در حقیقت، تکیهٔ یاسپرس بر نقش «روشنگرانهٔ» فلسفه درست اشاره به همین جهت دارد.

۴. پیدایش پدیدارشناسی: برنتانو، ماینونگ، هوسرل؛ کاربرد گستردهٔ تحلیل پدیدارشناسیك

نزد نوپوزیتیویستها فلسفه علمی تواند بود، اما درست به همان دلیل که علمی می شود یك علم نیست به این معنا که قلمروی ویژه ازآنِ خویش داشته باشد. اما برای یاسپرس فلسفه به یك معنا قلمروی ازآنِ خویش دارد.[۱۴] اما یك علم نیست ودرساحتی جز ساحت علوم سیر می کند. باری، پدیدارشناسان[15] کوشیده اند هم برای فلسفه قلمرو ویا قلمروهایی بنهند وهم ازسرشت علمی آن دفاع کنند.

(یك) در این چند اشاره‌ای که به پیدایش پدیدارشناسی[16] می کنیم نیازی به آن نیست که از فرانتس برنتانو[17] (۱۸۳۸ ـ ۱۹۱۷) فراتر رویم. برنتانو پس از آن که نزد ترندلنبورگ درس خواند، کشیش کاتولیك شد ودر ۱۸۷۲ به استادی کرسی در وورتسبورگ[18] ودر ۱۸۷۴ در وین گماشته شد. اما در ۱۸۷۳ کلیسا را رها کرد وازآن پس زندگی این استاددانشگاه که کشیشی را رها کرده وهمسر نیز گرفته بود، درپایتخت اتریش خالی ازگرفتاری نبود. در ۱۸۹۵ ازاستادی دست

۱۴. ازاصطلاح «فلسفهٔ هستی‌داری (اگزیستانس)» چنین برمی آید که قلمروِ آن مسئلهٔ هستی‌داری (اگزیستانس) است. اما تأکید یاسپرس برهستی است. روشنگری «اگزیستانس» [Existenz] راهی است برای هشیاری به وجود. و اما، هستی یك قلمرو وپژوهش علمی ازراه فلسفه نیست، اگرچه فیلسوف چه بسا بتواند هشیاری به هستی را دوباره برانگیزاند یا زنده نگاه دارد.

15. phenomenologists 16. phenomenology 17. Brentano 18. Würtzburg

کشید ودر فلورانس خانه گزید و با درگرفتن جنگ جهانی یکم روانهٔ سوئیس شد.

در ۱۸۷۴ برنتانو کتاب *روانشناسی از دیدگاه تجربی*[19] را منتشر کرد.[20] وی برآنست که روانشناسی تجربی علم روان نیست، که معناهای نهفتهٔ متافیزیکی دارد، بلکه علم پدیده‌های نفسانی است. افزون براین، هنگامی که برنتانو ازروانشناسی تجربی سخن می‌گوید، مقصودش روانشناسی تشریحی است نه پیدایش‌نگر (ژنتیك). و روانشناسی تشریحی نزد او پی‌جویی کردارهای نفسانی یا کردارهای آگاهی است دررابطه با عین‌ها (ابژه‌ها)ی «ناموجود»[21]، یعنی، با عین‌ها آنگونه که در خودِ کردارها[ی نفسانی] جای دارند. هرگونه آگاهی آگاهی *از*[22] [چیزی] است. اندیشیدن اندیشیدن به چیزی است وخواستن خواستن چیزی است. بدینسان، هرکردارِ آگاهی «روی آورنده»[23] است؛ به چیزی «روی می‌آورد». و ما می‌توانیم عین (ابژه) را همانا موضوع روی آوری بدانیم و ناموجود بگیریم و پیرامون ماهیت یا وضع برونذهنی آن پرسشی طرح نکنیم.

نظریهٔ «روی آورندگی آگاهی»[24]، که به اندیشهٔ ارسطویی ـ اسکولاستیك بازمی‌گردد، به خودی خود یك نظریهٔ ذهن باورانه[25] نیست. برداشت برنتانو از کار خود اینگونه است که روانشناس تشریحی نمی‌گوید که عین‌های آگاهی جدااز آگاهی وجودی ندارند. اما آنها را ناموجود می‌گیرد به این دلیل پسندیده که سروکاروی با کردارهای نفسانی یا کردارهای آگاهی است نه با پرسشهای هستی شناسیك دربارهٔ [بود و نبود]واقعیت برونذهنی.

واما، آشکاراست که هنگام درنظر گرفتن آگاهی یا می‌توان به عین‌های ناموجودِ آگاهی چشم دوخت یا به همان رابطهٔ روی آوری به خودیِ خود. وگرایش برنتانو به توجه به جنبهٔ دوم آگاهی است وسه گونهٔ اصلی ازرابطهٔ روی آوری را ازهم بازمی‌شناسد. نخست بازنمودهای ساده است که درآن مسئلهٔ صدق یا کذب طرح نمی‌شود. دوم حکمی است شامل به رسمیت شناختن[26] یا ردکردن[27]، به عبارت دیگر تصدیق یا تکذیب. سوم جنبشهای خواست واحساسهاست[28] که درآن نگره‌ها یا ساختهای اساسی آگاهی عبارت از عشق و نفرت است یا، چنانکه برنتانو می‌گوید، خوشایندی و ناخوشایندی.

می‌باید بیفزاییم که برنتانو همانگونه که به وجود حکمهای منطقیی که آشکارا درست هستند

---

19. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*

۲۰. ازجمله نوشته‌های دیگرمی‌توانیم ازاین آثارنام بریم: *دربارهٔ خاستگاه شناخت اخلاقی* (*Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, 1899) *دربارهٔ آیندهٔ فلسفه* (*Ueber die Zukunft der Philosophie*, 1893) و چهار مرحلهٔ فلسفه (*Die vier Phasen der Philosophie*, 1985).

21. "inexistent" objects 22. consciousness *of* 23. intentional

24. intentionality of consciousness 25. subjectivistic 26. Anerkennen 27. Verwerfen

28. Gemütsbewegungen

باوردارد، همچنین باوردارد که احساسهای اخلاقیی نیز درکار است که آشکارا درست یا برحق اند. بدین معنا که خوبیهایی هست یا عین های (ابژه های) پسند یا خوشایند اخلاقی، که آشکارا و همیشگی [نسبت به خوبیهای دیگر] برتر شمرده می شوند. اما جنبهٔ مهم اندیشهٔ برنتانو از دیدگاه پیدایشِ پدیدارشناسی نظریهٔ روی آوری آگاهی است.

(دو) باریك اندیشیهای برنتانو در برخی ازفیلسوفانی که آنان را گاه بر روی هم مکتب اتریشی می نامند اثر کرده است، یعنی در کسانی همچون آنتون مارتی[29] (۱۸۴۷ـ۱۹۱۴)، استاد فلسفه در پراگ، اسکار کراوس[30] (۱۸۷۲ ـ ۱۹۴۲)، شاگرد مارتی و خود استاد فلسفه در پراگ، و کارل اشتومپف[31] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۳۶)، که روانشناسی برجسته بود و از جمله شاگردانش یکی ادموند هوسرل بود.

واما، یادی نیز بویژه می باید از آلکسیوس ماینونگ[32] کرد (۱۸۵۳ـ ۱۹۲۰) که در وین شاگرد برنتانو بود وسپس استاد فلسفه در گراتس شد. ماینونگ در نظریهٔ عین هایش[33] میان چندگونه «عین» (ابژه) فرق می گذارد. در زندگانی عادّی ما از اصطلاح «عین ها» چیزهای موجود جزئی همچون درختها، سنگها، میزها، و جزآنها را می فهمیم. اما اگر «عین ها» را همچون عین های آگاهی درنظر بگیریم، به آسانی می توانیم دید که گونه های دیگری نیز در کار است. برای مثال، عین های ایده ای (ایده آل)، همچون ارزشها و عددها، نیز هستند که می توان گفت واقعیت دارند، اگرچه وجودشان به آن معنایی نیست که درختها و گاوها وجوددارند. وباز، عین های خیالی هستند، همچون یك کوه زرین یا پادشاه فرانسه. درست است که هیچ کوه زرینی درکار نیست و یا اینکه فرانسه سالها است که پادشاه ندارد. اما اگر ما ازکوه زرین سخن می گوییم می باید ازچیزی سخن گفته باشیم، زیرا دربارهٔ هیچ، هیچ نمی توان گفت. اینجا یك عین دربرابر ذهن حاضر شده است، اگرچه در برابر آن هیچ چیزی که وجود بیرونی داشته باشد، در کارنیست.

نظریهٔ توصیفهای[34] برتراند راسل برای در میان گرفتنِ خط استدلال ماینونگ است و، باصطلاح، خالی کردن جهان از عین هایی که به یك معنا حقیقی هستند اما وجود ندارند. اما این مطلب اکنون جایی دربحث ما ندارد. نکتهٔ اصلی آنست که نظریهٔ ماینونگ به چشم دوختن برعین هایی یاری کرد که عین های آگاهی شمرده می شوند، اما، به اصطلاح برنتانو، ناموجودند.

(سه) واما، بنیانگذار اصلی جنبش پدیدارشناسی نه برنتانو است نه ماینونگ، بلکه ادموند هوسرل[35] (۱۸۵۹ ـ ۱۹۳۸) است. هوسرل پس از گرفتن دکتری درریاضیات در وین به کلاسهای درس برنتانو رفت (۱۸۸۴ـ۱۸۸۶) ونفوذ برنتانو دروی سبب شد که خودرا به فلسفه

29. Anton Marty　30. Oskar Kraus　31. Carl Stumpf

32. Alexius Meinong　33. Gegenstandstheorie　34. theory of descriptions

35. Edmund Husserl

بسپارد. سپس استاد فلسفه در گوتینگن شد و پس از آن در فرایبورگ، جایی که مارتین هیدگر در میان شاگردانش بود.

هوسرل در ۱۸۹۱ *فلسفهٔ حساب*[۳۶] را منتشر کرد که در آن گرایشی به روانشناسی باوری[۳۷] نشان داد، یعنی به نهادن بنیاد منطق بر روانشناسی. برای مثال، مفهوم بسگانگی[۳۸] را، که اساس مفهوم عدد است، بر بنیاد عمل نفسانیِ به هم بستنِ درونه‌های گوناگون آگاهی در یك بازنمود می‌نهد. اما ریاضیدان و منطقدان نامدار گوتلب فرگه[۳۹] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۲۵) بر آن خرده گرفت و هوسرل در کتاب *پژوهشهای منطقی*[۴۰] (۱۹۰۰ـ۱۹۰۱) آشکارا بر آن شد که منطق را نمی‌توان به روانشناسی فروکاست.[۴۱] سروکار منطق با سپهرِ معنا است، یعنی با آنچه موردنظر[۴۲] است یا بدان روی آورده شده است نه با پی‌آیندِ[۴۳] کردارهای واقعیِ نفسانی. به سخن دیگر، می‌باید میان آگاهی همچون همتافتی از واقعیات نفسانی، رخدادها یا تجربه‌ها[۴۴] و عین‌های آگاهی که موردنظر یا روی‌آورد است فرق گذاشت. این دومین بر آگاهی یا نزد آگاهی «پدیدار» می‌شود: و بدین معنا اینها [درشمار] پدیدارها هستند. اما آن واقعیات نفسانی، رخدادها یا تجربه‌ها پدیدار نمی‌شوند، بلکه ما آنها را زندگانی می‌کنیم یا آنها برما می‌گذرند. البته، این بدان معنا نیست که کردارهای نفسانی را خود نمی‌توانِ از راه باریك‌اندیشی به پدیدارها فروکاست؛ اما آنگاه که درست همچون چیزهایی که بر آگاهی پدیدار می‌شوند در نظر گرفته شوند، دیگر کردارهای واقعی نفسانی نیستند.

این اصل جدا کردنِ چیزها از معناها را دربر دارد، جداکردنی که اهمیت فراوان دارد. زیرا ناتوانی درجداکردن این دو ازیکدیگر یکی ازدلایل اصلی آنست که چرا تجربه‌باوران[۴۵] ناگزیر از آن شدند که وجود مفهومهای کلّی یا ایده‌ها را انکار کنند. چیزها، از جمله کردارهای نفسانی واقعی، همه فردی یا جزئی هستند، حال آنکه معناها کلّی هستند و بدین عنوان «ذاتها»[۴۶] هستند.

هوسرل در کتاب *ایده‌هایی برای پدیدارشناسی ناب و فلسفهٔ پدیدارشناسیك*[۴۷] (۱۹۱۳) کردارآگاهی را noesis وعین (ابژهٔ) مربوط به آن را، که مورد نظر یا روی آوری است، noema می‌نامد. افزون براین، از «شهودِ ذات»[۴۸] سخن می‌گوید. درریاضیات ناب، برای مثال، شهودی ازذاتها درمیان است که پدیدآورندهٔ گزاره‌هایی است که کلیت بخشی‌های تجربی نیستند، بلکه به گونهٔ دیگری از گزاره‌ها تعلق دارند، یعنی گزاره‌های *پیش‌اندر*[۴۹]. و پدیدارشناسی در کل

---

36. *Philosophie der Arithmetik* 37. psychologism 38. multiplicity 39. Gottlob Frege
40. *Logische Untersuchungen*

۴۱. هوسرل در ردِّ روانشناسی باوری چه بسا نه تنها از فرگه که از بولتسانو نیز اثر پذیرفته بود.

42. meant (gemeint) 43. succession 44. Erlebnisse 45. empiricists 46. essences
47. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*
48. Wesensschau 49. *a priori* propositions

عبارتست ازتحلیل وصفیِ ذاتها یا ساختهای ایده ای. بدینسان، برای مثال، پدیدارشناسی ارزشها درمیان تواند بود. اما تحلیلِ پدیدارشناسیكِ ساختهایِ بنیادی آگاهی نیزدرمیان تواند بود، البته، بدان شرط که این ساختها به ذاتها یا eide «فروکاسته» شوند.

نکته ای که هوسرل تأکید می کند معلّق گذاشتن حکم (باصطلاح حکم پرهیزی [۵۰]) نسبت به وضع یا رابطهٔ هستی شناسیك یا وجودیِ عین های آگاهی است. با این معلق گذاشتن، وجود داشتن، باصطلاح، در «پرانتز» قرار می گیرد. فرض کنیم، برای مثال، که من بخواهم تحلیلی پدیدارشناسیك از تجربهٔ حسّانیِ زیبایی بکنم. من هرحکمی دربارهٔ ذهنیّت یا عینیت زیبایی به معنای هستی شناسیك را معلق می گذارم و تنها به ساخت اساسی تجربهٔ استتیك آنچنانکه برذهن «پدیدار» می شود، چشم می دوزم

دلیل این نکته برمعلق گذاشتن حکم رامی توان درمعنای نهفته درعنوان یکی ازکتابهایش دید، یعنی *فلسفه در مقام علم استوار* [۵۱] (۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۱). هوسرل نیز، همچون دکارت پیش از او، خواهان آنست که فلسفه را برپایهٔ استواری قرار دهد. و معنای این کار، به نظر وی، رفتن به فراسوی همهٔ پیش انگاره ها به سوی آن چیزی است که هیچ شك و پرسشی دربارهٔ آن نمی توان داشت. باری، ما درزندگی عادّی، برای مثال، همه گونه انگارش دربارهٔ وجوداشیاءِ مادّی جدااز آگاهی می کنیم. بنابراین ما می باید از این «نگرهٔ طبیعی» [۵۲] چشم پوشیم یا آن را در پرانتز قرار دهیم. مسئله این نیست که نگرهٔ طبیعی نادرست است یا انگارشهای آن ناروا است. بلکه مسئله چشم پوشیدنِ روش شناسیك از این انگارشها است ورفتن به پس پشت آنها، به خودآگاهی است که شك کردن دربارهٔ آن یا چشم پوشیدن ازآن ناممکن است. افزون براین، ما نمی توانیم، برای مثال، دربارهٔ جایگاه هستی شناسیك (اونتولوژیك) ارزشها بحثی بسزا کنیم بی آنکه بروشنی بدانیم که دربارهٔ چه چیزسخن می گوییم، و«معنای» ارزش چیست. واین با تحلیل پدیدارشناسیك آشکارمی شود. ازینرو، پدیدارشناسی فلسفهٔ بنیادی است و می باید پیشاهنگ و زمینهٔ هرفلسفهٔ هستی شناسیك و هر علم مابعدالطبیعه (متافیزیك) باشد.

همچنانکه هم اکنون اشاره کردیم، کاربردِ حُکم پرهیزی نزد هوسرل به کاربرد شكِ روش شناسیك نزددکارت ناهمانند نیست. ودرواقع، هوسرل فلسفهٔ دکارت را تاحدودی پیشاهنگ پدیدارشناسی می دید. درعین حال، تأکید می کرد که وجودیك نَفْس به معنای یك گوهر روحانی یا، آنچنانکه دکارت گفته است، یك «شیءِ اندیشنده» [۵۳]، را نیز می باید در پرانتز قرار داد. البته، [وجود] «من» [۵۴] را نمی توان به آسانی حذف کرد. اما آن ذهنی (سوژه ای) که ازنظر ارتباط با عین (ابژهٔ) آگاهی به آن نیازداریم «منِ برین» [۵۵] یا من ناب است، یعنی ذهن ناب [۵۶] به خودی خود، نه یك

50. epoche 51. *Philosophie als strenge Wissenschaft* 52. natürliche Einstellung
53. res cogitans 54. ego 55. transcendental ego 56. pure subject

گوهر روحانی یا روان. دربارهٔ وجود چنین گوهری، تا آنجا که مسئلهٔ پدیدارشناسی ناب درمیان است، می باید حکم را معلّق گذاریم.

کاربرد روش شناسیكِ «حُکم پرهیزی» به خودی خود هوسرل را پایبند به ایده باوری نمی کند. اینکه آگاهی تنها وجودِ انکارناپذیر یا شك ناپذیر است ناگزیر به این معنا نیست که تنها موجود همانا آگاهی است. اما درحقیقت هوسرل با کوششی که برای استنتاج آگاهی ازمن برین ووابسته کردن واقعیت جهان به آگاهی می کند درجهت ایده باوری گام برمی دارد. هیچ چیزی را نمی توان تصوّر کرد مگر آنکه عینی (ابژه ای) برای آگاهی باشد. پس آگاهی است که می باید عین را شکل دهد.[57]

این جهت گیری ایده باورانه در اندیشهٔ هوسرل، که هم اکنون نشان آن را در کتاب *ایده ها* می توان یافت، در *منطق صوری وبرین*[58] (۱۹۲۹) روشنتر شد. در این کتاب و در کتاب *اندیشه گریهای دکارتی*[59] (۱۹۳۱) منطق و هستی شناسی کمابیش با هم یکی می شوند. روشن است که این گذار به ایده باوری تکیه ای را که هوسرل دراصل بر «حکم پرهیزی» می کرد در نظر پدیدارشناسان دیگر بی اعتبار کرد. برای مثال، مارتین هیدگر هیچ نیازی به حکم پرهیزی نمی شناخت وکوشید تا روش پدیدارشناسی را برای پرورش یك فلسفهٔ غیر ایده باورانه ازهستی به کاربَرَد.

(چهار) تحلیل پدیدارشناسیك را می توان بخوبی درزمینه های گوناگون به کاربرد. آلکساندر پفندر[60] (۱۸۷۰ ـ ۱۹۴۱) آن را در روانشناسی به کاربرد واُسکاربکر[61] (زاده ۱۸۸۹)، شاگرد هوسرل، در فلسفهٔ ریاضیات، آدُلف راین‌اخ[62] (۱۸۸۳ ـ ۱۹۱۷) در فلسفهٔ حقوق، ماکس شلر[63] (۱۸۷۴ ـ ۱۹۲۸) در زمینهٔ ارزشها، ودیگرانی درزمینه های زیبایی شناسی و آگاهی دینی. اما به کاربردن این روش به معنای آن نیست که شخص را ناگزیر «مرید» هوسرل بدانیم. شلر، برای مثال، بجای خود فیلسوفی بلندپایه بود. تحلیل پدیدارشناسیك را اندیشه گرانی به کاربسته اند که وضع گیری کلّی فلسفی آنان از هوسرل سخت جدا است. از این جمله می توان به بردن نام فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی ژان ـ پل سارتر (۱۹۰۵ ـ ۱۹۸۰) و موریس مرلو ـ پونتی[64] (۱۹۰۸ ـ ۱۹۶۱) یا البته توماسیان[65] امروزین بسنده کرد.

---

۵۷. شکل دادنِ (constituting) یك شیء می تواند به معنای درآوردن آن به صورت یك عین نزد آگاهی باشد واین به خودی خود به معنای ایده باوری نیست. یا آنکه می توان اشارت آن را به کردوکار آفریننده ای گرفت که ازراه آن تنها واقعیتی را که چیزها دارند، یعنی نسبت داشتن با آگاهی یا متکی بودن بر آگاهی، به آنها داده می شود. گُذار به این معنای دوّمین است که ایده باوری را دربر دارد.

58. *Formale und transzendentale Logik* 59. *Méditations cartésiennes* 60. Pfänder

61. Becker 62. Reinach 63. Scheler 64. Merleau-Ponty 65. Thomists

پس نابجا نیست اگر بگوییم کاربُرد گستردهٔ تحلیل پدیدارشناسیك نه تنها گواه روشنی برارزش آنست بلکه همچنین نشان می‌دهد که عامل یگانگی بخشی است. ونیز بجاست که بگوییم آن حُکم پرهیزیی را که هوسرل خواستار آن بود اغلب نادیده گرفته یا ردّ کرده اند و پدیدارشناسی را در قالب فلسفه های گوناگون به کار برده اند نه آنکه پدیدارشناسی بنیادی برای فلسفه ای باشد که به ستیزهٔ سیستمها پایان دهد. این نکته نشانهٔ آنست که امید اصلی هوسرل برآورده نشده است. افزون براین، دربارهٔ ماهیت آنچه تحلیل پدیدارشناسیك نامیده می شود نیز می توان چون وچرا کرد. ازجمله، رابطهٔ میان پدیدارشناسی دراروپای قارّه ای وتحلیل مفهومی یا «زبان شناسیك» که در انگلستان رواج دارد، یکی ازمایه های اصلی گفت و گوی سودبخش میان گروههای فیلسوفانی تواند بود که چه بسا جزازاین راه زبان یکدیگر را نخواهند فهمید. یکی از درگیریهای اصلی درچنین گفت و گویی همانا ماهیت آن چیزی است که تحلیل پدیدارشناسیك نامیده می شود. آیا رواست که از تحلیل پدیدارشناسیكِ «ذاتها» سخن بگوییم؟ اگر چنین است بدرستی به چه معنا؟ آیا تحلیل پدیدارشناسیك یك کوشش فلسفی خاصّ است؟ یا آنکه ازسویی کارپاره ای ازآن به روانشناسی می کشد و ازسوی دیگر کارپاره ای دیگر به، باصطلاح، تحلیل زبان شناسیك؟ ما نمی توانیم اینجا به بحث در چنین مسائلی بپردازیم، اما این واقعیت که چنین مسائلی را می توان طرح کرد بدان معناست که هوسرل نیز، مانند دکارت و کانت و فیشته پیش از خود، بیش ازاندازه خوشبین بود که گمان می کرد سرانجام توانسته است تکه‌ـ‌پارگیِ فلسفه را چاره کند.

۵. بازگشت به هستی شناسی؛ هارتمان

دیدیم که در گردش قرن مکتب نوکانتی در دانشگاههای آلمان فلسفهٔ فرمانروای دانشگاهی یا «فلسفهٔ مدرسه ای»[۶۶] بود. واین سنت یادآور توجه به صورتهای اندیشه وحکم است نه سروکار داشتن با مقولات عینی چیزها. اما ازجملهٔ شاگردان ناتورپ و کوهن در ماربورگ، نیکولای هارتمان (۱۸۸۲ ـ ۱۹۵۰) بود که در فلسفهٔ خویش چیزی را بیان کرد که می توانیم بازگشت به چیزها بنامیم ویك هستی شناسی واقع باورانه[۶۷] توجه انگیزپرورواند. واگرچه جایی برای شرحی درازازاندیشه های فیلسوفی که بی چون وچرا قرن بیستمی است نمی ماند، چند اشارهٔ کلّی به راستای اندیشهٔ وی به نمایش یك بینش مهم از طبیعت و نقش فلسفه یاری خواهد کرد.

نیکولای هارتمان در *اصول علم مابعدالطبیعهٔ دانش*[۶۸] (۱۹۲۱) ازدیدگاه نوکانتی به یك نظریهٔ واقع باورانه ازدانش گروید ودرکتابهای بعدی هستی شناسیی را پرورواند که شکل تحلیل

66. Schulphilosophie 67. realist 68. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*

مقولات گوناگونِ طورها یا ساحتهای هستی را به خود گرفت. وی در *علم اخلاق*[۶۹] (۱۹۲۶) خویش به مطالعهٔ پدیدارشناسیك ارزشها پرداخت که وجود ایده ای دارند، و در *مسئلهٔ وجود روحانی*[۷۰] (۱۹۳۳) به بررسی زندگی روح انسانی هم به صورت شخصی و هم در عینیّت یافتگی آن پرداخت. *درباب بنیانگذاری هستی‌شناسی*[۷۱] (۱۹۳۵)، *امکان و فعلیّت*[۷۲] (۱۹۳۸)، *ساختمان جهان واقعی، کلّیات نظریهٔ عمومی دربارهٔ مقولات*[۷۳] (۱۹۴۰) و *راههای تازه در هستی‌شناسی*[۷۴] (۱۹۴۱) از آثار وی نمایندهٔ هستی شناسی کلّی است، حال آنکه در *فلسفهٔ طبیعت*[۷۵] (۱۹۵۰) توجهی خاص به مقولات ساحتهای نااندامی و اندامی دارد.[۷۶]

بنابراین، اندیشهٔ هارتمان در کل میان دو قطب دررفت و آمد است، یکی اصول ساختاری جهانگیر یا مقولات هستی همچون یگانگی و بَسگانگی[۷۷]، ماندگاری و شَوَند[۷۸] یا دگرگونی، و دیگری هستی‌شناسیهای حوزه ای، یعنی تحلیل مقولات ویژهٔ هستی نااندامی[۷۹]، اندامی، جزآنها. وتا آنجا که این مسائل درمیان است وی میان هستی داشتن[۸۰] وچنین وچنان بودن[۸۱] فرق می گذارد. اما هستی شناسی او سراسر صورت یك تحلیل پدیدارشناسیك ازمقولاتی را به خود می گیرد که درموجوداتی که دردسترس تجربه اند نمونهٔ آنها به دست می آید. اندیشهٔ هستی پایدار به معنای فعلِ بیکرانهٔ هستن[۸۲]، یکسره درفکر وی جایی ندارد وهیچگونه علم مابعدالطبیعهٔ هستیِ برین، به معنایی که خدا درآن وجود برین باشد، درآن نمی گنجد. در حقیقت، علم مابعدالطبیعه به نظر هارتمان با مسائل حل ناشدنی سر وکار دارد، حال آنکه هستی شناسی به معنایی که او به کار می برد می تواند بکمال به نتایج مشخص برسد.

بنابراین، هستی شناسی هارتمان، تا آنجا که پژوهش مقولات عینی هستی واقعی رادربردارد، از اندیشهٔ نوکانتی برمی گذرد، و تا آنجا که برای فلسفه قلمروی خاص می شناسد، یعنی قلمرو ساحتها یا گونه‌های مختلف هستی درست به همین عنوان، برگذشتنی است از پوزیتیویسم. واگرچه روش پدیدارشناسیك را به کار می گیرد، اما دست و پای خود را در قالب قلمرو ذهن نمی بندد که رعایت اصل «حکم پرهیزی» هوسرل شخص را به آن محکوم می کند. در عین حال، هستی‌شناسی او دکترین مقولات است نه علم مابعدالطبیعهٔ هستی[۸۳] در مقام بنیادبخشِ

---

69. *Ethik* 70. *Das Problem des geistigen Seins* 71. *Zur Grundlegung der Ontologie*

72. *Möglichkeit und Wirklichkeit*

73. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*

74. *Neue Wege der Ontologie* 75. *Philosophie der Natur*

۷۶. همچنین می توانیم از آثاری نام بریم که پس ازمرگ وی به چاپ رسیده است، یعنی *اندیشهٔ انجام شناسیك* (۱۹۵۱) [*Teleologisches Denken*] و *علم زیبایی شناسی* (۱۹۵۳) [*Aesthetik*] که مطالعهٔ زیبایی و ارزشهای زیبایی شناسیك است.

77. unity and multiplicity 78. persistence and becoming 79. inorganic 80. Dasein

81. Sosein 82. ipsum esse subsistens 83. das Sein

باشندگان[۸۴]. به نظر وی، فلسفهٔ علمی نه جایی برای پژوهش دربارهٔ **هستی** که میدانی ورای پژوهش دربارهٔ باشندگان در مقام باشندگان دارد. آنچه ذهن انسان به درجه‌های گوناگون تواند شناخت، درحقیقت، وجود ایده ای ارزشها است. اما این ارزشها اگرچه واقعیت ایده ای دارند، اما به خودی خود وجود ندارند. و باشندگانند که جهان را تشکیل می دهند.

۶. مابعدالطبیعهٔ هستی: هیدگر، توماسیان

(یك) نمایندهٔ اصلی بازخواندن فلسفه به اندیشهٔ **هستی** در فلسفهٔ امروزین آلمان، آن اندیشه گر دشوارگوی، یعنی مارتین هیدگر[۸۵] (۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۶) است. به نظر هیدگر تمامی فلسفهٔ غربی **هستی** را به فراموشی سپرده وخود را در پژوهش [وجود] باشندگان غرق کرده است.[۸۶] ومراد از **هستی** یا یك مفهوم تهی و نامعیّن است که با چشم پوشیدن از همهٔ ویژگیهای معیّن باشندگان به دست می آید، و یا عبارت است از وجود برین در پایگانِ[۸۷] باشندگان، یعنی خدا. **هستی** در مقام هستی هستندگان، که هستندگان او را می پوشانند و بنیادبخشِ دوگانگیِ ذهن و عین است، دوگانگیی که پیش انگارهٔ پژوهش در باشندگان است، ازیاد رفته وفراموش شده است؛ پنهان مانده و درپرده است. بنابراین، هیدگر می پرسد معنای **هستی** چیست؟ و این برای او یك پرسش دستوری[۸۸] نیست، بلکه مسئلهٔ نامستور کردنِ **هستی** هستندگان است.

همین واقعیت که انسان می تواند چنین پرسشی را طَرح کند، به نظر هیدگر، نشانهٔ آنست که او پیش از باریك اندیشی دربارهٔ **هستی** حسی از آن دارد و هیدگر در نخستین بخش کتاب *هستی و زمان*[۸۹] (۱۹۲۷) راهیِ تحلیلی پدیدارشناسیك و هستی شناسیك از انسان می شود در مقام باشنده ای که می تواند این پرسش را طرح کند و بنابراین گشوده به روی **هستی** است. بدینسان آنچه وی هستی شناسی بنیادین می نامد به یك تحلیل اگزیستانس‌ـشناسیك[۹۰] از «اگزیستانسِ»[۹۱] انسان بدل می شود. اما اگرچه هدف هیدگر آنست که **هستی** را، باصطلاح، به تجلّی درآورد، اما هرگز از انسان پافراتر نمی گذارد. وازآنجا که کرانمندی وزمانمندی[۹۲] انسان را بروشنی شرح می کند، ازاین کتاب بطبع چنین برداشت می شود که **هستی** برای نویسندهٔ آن از اساس کرانمند و زمانمند است، اگرچه این برداشت درست نباشد. دومین بخش *هستی و زمان* هرگز به چاپ نرسید.

در نوشته های بعدی هیدگر اگرچه ازگشودگی انسان به روی **هستی** بسیار سخن می رود، اما

---

84. die Seienden 85. Heidegger

۸۶. البته، نیکولای هارتمان نیز از شمار این حکم بیرون نیست.

87. hierarchy 88. grammatical 89. *Sein und Zeit* 90. existential 91. Dasein

92. temporality

نمی‌توان گفت که وی توانسته است پرده از روی هستی برکشد و خود نیز چنین ادعایی ندارد. در حقیقت، اگرچه هیدگر اعلام می‌کند که تمامی جهان و بویژه فیلسوفان هستی را به فراموشی سپرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که بروشنی از عهدهٔ شرح آن برنمی‌آید که انسان چه چیزی را به فراموشی سپرده است و چرا این فراموشی آنچنان مصیبت‌بار است که او می‌گوید.

(دو) گفتارهای هیدگر دربارهٔ هستی، در برابر تحلیل اگزیستانسی وی از انسان، آنچنان غیب‌گویانه است که نمی‌توان گفت یك علم هستی تواند بود. اما کسانی که آشکارا برآنند که مابعدالطبیعه‌شناسی علمِ هستی است توماسیان[۹۳] جدیدند، و در میان آنان بویژه کسانی که، به گفتهٔ خودشان، روشِ برینانه[۹۴] را به کار می‌برند در این شمارند. روش برینانه که از کانت (البته تا آنجا که کانت تنها با استنتاج برینانهٔ صورتهای اندیشه سروکار دارد) و بویژه از ایده‌باوران آلمانی همچون فیشته الهام گرفته شده است، دو مرحلهٔ اصلی دارد. برای اینکه مابعدالطبیعه‌شناسی بتواند صورت علم به خود بگیرد، لازم است که چندان، باصطلاح، کندوکاو کنیم تا به آن بنیادی برسیم که هیچ چون و چرا دربارهٔ آن نتوان کرد؛[۹۵] و این مرحله یا دمِ فروکاهش است. مرحلهٔ دیگر عبارتست از استنتاج سیستمانهٔ علم مابعدالطبیعه از آغازگاه نهایی.

درنتیجه فیلسوفان نامبرده روش برینانه را به کار می‌برند تا آنکه علم مابعدالطبیعهٔ توماسی را بر بنیادی استوار قرار دهند و آن را سیستمانه استنتاج کنند، نه آنکه سیستم تازه‌ای از علم مابعدالطبیعه را با مایه‌ای تازه پدید آورند، و باز کمتر از آن نه آنکه حقایق تازهٔ تکان‌دهنده‌ای دربارهٔ جهان کشف کنند. ازینرو، درچشم کسانی که از بیرون می‌نگرند این کاردست کم چیزی جز ریختن همان شراب کهنه در جامی نو به نظر نمی‌رسد. در عین حال دیده می‌شود که هرچه بر کارِ تبدیلِ درکِ نااندیشیده و نهفتهٔ انسان از هستی به یك دانش نمایان با بنیادیِ سیستمانه تکیهٔ بیشتری شود، چنانکه توماسیان نامبرده نیز می‌کنند، مسئلهٔ روش علمی ناگزیر نمایانتر می‌شود و اهمیت بیشتری می‌یابد.

---

93. Thomists 94. transcendental method

۹۵. برخی آغازگاه درست در تحلیل حکم را عمل تصدیق مطلق می‌دانند. از جمله لوتس در *حکم و هستی. بنیادگذاری مابعدالطبیعه*. J. B. Lotz, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, 1957 و در *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Rome, 1958.

برخی دیگر از حکم فرامی‌روند و به این پرسش می‌پردازند که بنیاد نهایی تمامی دانش و حکم چیست؟ چنانکه کورت در *بنیادگذاری روشمندانه و سیستمی علم مابعدالطبیعه* E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Vienna and Munich, 1961.

۷. اندیشه های پایانی

این طرحِ براستی ساده از برخی جریانهای اندیشه در فلسفهٔ آلمان در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم جایی چندان برای این ادّعا نمی گذارد که بگوییم شکاف سیستمها و گرایشها سرانجام پر شده است. در عین حال از آن چنین برمی آید که فلسفه اگر بنا است که در حدّ کنیز علم نماند، می باید مابعدالطبیعی (متافیزیکی) باشد. اگر بنارا بر آن بگذاریم که آن جنبه هایی از جهان که علوم جزئی بررسی می کنند تنها جنبه هایی است که بدرستی بررسی می توان کرد، اگر بناست که فلسفه ای درکار باشد یا می باید سر وکار آن با منطق وروش شناسی علوم باشد یا با تحلیل زبان عادی. زیرا فلسفه البته نمی تواند در زمینه های خاص علوم با آنها هماوردی کند و اگر جز تحلیل زبان علم یا زبان عادی در پی زمینه ای خاص خویش باشد می باید باشندگان را در همان مقام باشندگان بررسی کند. اما همانگونه که نیکولای هارتمان می گوید، اگر فلسفه به پژوهش در مقولات ساحتهای گوناگونِ باشندگان کرانمند، آنچنانکه در تجربه پدیدار می شوند، بسنده کند، مسئلهٔ اساسی هستی یا وجود باشندگان را بسادگی نادیده گرفته ایم. واین فراموشی هرگزروانیست مگر آنکه این پرسش را بی معنا بدانیم و از گردونه بیرون کنیم. اما، همینکه این پرسش رایك پرسش اصیل فلسفی بدانیم، مسئلهٔ [وجود] **مطلق** یکبار دیگر رویاروی ما پدیدار می شود. و سرانجام حق را به شلینگ می دهیم که بر آنست که هیچ مسئلهٔ فلسفییٔ نمی توان تصوّر کرد که ازمسئلهٔ رابطهٔ هستی کرانمند با **مطلقِ** نامشروط مهمتر باشد.

این اشاره به شلینگ به معنای طلب بازگشت به ایده باوری آلمانی نیست، بلکه آنچه من در سردارم آنست انسان روحِ حاضر درجهان[96] است. ومعنای در-جهان-بودنِ وی نه تنها داشتن مکانی درآن بلکه همچنین، ناگزیر، درگیر کارِ آن بودن است. وی خودرا درجهان متکی به چیزهای دیگر برای زندگانی خود، برای برآوردن نیازهای خود، برای مایهٔ دانش خود، برای کاروکوشش خود، می یابد. درعین حال، درست به همان دلیل که خودرا باشنده ای درجهان می انگارد، بیرون از جهان جای دارد: او، باصطلاح، یکسره غرقه در فرایند جهان نیست. اوباشنده ای تاریخی است، اما به همان معنا که می تواند تاریخ را عینیّت بخشد، باشنده ای زَبَرتاریخی است. البته، نمی توان میان این دوجنبهٔ هستی انسان یکسره جدایی افکند. او باشنده ای درجهان است، یك باشندهٔ «جهانی»، همانگونه که بیرون از جهان جای دارد. و بیرون از جهان جای دارد همانگونه که باشنده ای است در جهان. آنگاه که همچون روح، همچون بیرون ایستنده ای از جهان، در نظر گرفته شود، توانایی آن رادارد ودر حقیقت ناگزیر از آنست که مسائل متافیزیکی را طرح کند ودر فراسو یا زیر کارِ رویارویی ِ ذهن-عین یگانگیی را جست وجو کند. در مقام باشنده ای درگیر

96. spirit - in - the - world

درکار جهان ناگزیر گرایش بدان دارد که این مسائل را پوچ و بی حاصل بداند. در جریان سیر اندیشهٔ فلسفی این نگره ها یا گرایشهای گوناگون بازمی گردند وصورتهای گوناگون تاریخی، و از نظر تاریخی توضیح پذیر، به خود می گیرند. بدینسان، ایده باوری آلمانی یك صورت اندیشه درشرایط تاریخی خاص بود که بنای آن برگرایش یا رانشِ متافیزیکی بود. علم مابعدالطبیعهٔ استقرایی صورتی دیگر از آن بود. و همین گرایش اساسی را در فلسفه های یاسپرس و هیدگر می بینیم که باز از راههایی دیگر خود را نمایان می کند.

در ساحت فلسفه هر گرایش یا نگره ای می کوشد برای خود توجیه نظری دست و پا کند. اما این دیالکتیك همچنان ادامه دارد. مقصودم آن نیست که هیچ وسیله ای برای برگزیدن برخی از این توجیه ها بر برخی دیگر دردست نیست. برای مثال، تا آنجا که انسان می تواند خودرا عینیت بخشد وبا خود همچون یك عین برای پژوهش علمی سر وکار داشته باشد، هرسخنی دربارهٔ برونایستیِ خویش ازجهان یا داشتن یك جنبهٔ روحانی را بی معنا می انگارد. اما درست همین واقعیت که این اوست که می تواند به خود عینیّت بخشد، همچنانکه فیشته بخوبی دیده است، نشان می دهد که او نمی تواند یکسره به خود عینیّت بخشد وهرگونه فروکاهشِ پدیدارباورانهٔ نَفْس[97] ناسنجیده و ساده لوحانه است. وذهن باریك اندیش همینکه این نکته را بفهمد، علم مابعدالطبیعه زندگی از سرمی گیرد. با اینهمه، جنبهٔ «جهانی» انسان نیز جاذبهٔ خودرا بازمی یابد و بینشهایی که روزگاری فراچنگ آمده بودند ناپدید می شوند تاآنکه باز باری دیگر فراچنگ آیند.

البته، اگر اشاره به دوگرایش یا نگره ای را که پایهٔ آنها برسرشت دوگانهٔ انسان است، کلید مشکل گشای تاریخ فلسفه بدانیم، سخت دچار ساده اندیشی شده ایم. زیرا برای بیان سیر واقعی فلسفه عوامل بسیار دیگر را باید به حساب آوریم. با اینهمه، اگرچه تکرار سادهٔ گذشته درتاریخ درکار نیست، اما می باید انتظارداشت که گرایشهای پایدارپیوسته به صورتهای گوناگون تاریخی بازگردند. زیرا، چنانکه دیلتای گفته است، آن کس که تاریخ را درك می کند همانست که تاریخ را می سازد. دیالکتیك فلسفه بازتابی از سرشت پیچیدهٔ انسان است.

این نتیجه گیْری چه بسا بدبینانه بنماید، یعنی اینکه هیچ دلیلی دردست نیست تا گمان کنیم که حتادربارهٔ دامنهٔ فلسفه می توانیم به یك همرایی پایدار وهمه گیر برسیم. اما اگر ریشهٔ ناهمراییهای اساسی در همان سرشت بشر باشد، چه انتظاری جز یك حرکت دیالکتیکی، جز بازگشت یك سلسله گرایشها ونگره ها به صورتهای گوناگون تاریخی می توانیم داشت. این آن چیزی است که ما تا اینجا به آن رسیده ایم، به رغم آنکه با نیّت خیر کوشیده ایمْ که این جریان را به جایی برسانیم. و نمی توان نام بدبینیِ نابجا برآن گذاشت اگر که بازهم انتظار ادامهٔ این جریان را درآینده داشته باشیم.

97. phenomenalistic reduction of the self

برابرنامه

abstract
(۱) بر آهنجیدن؛ تجریدکردن؛ انتزاع کردن (۲) بر آهنجیده؛ تجریدی؛ انتزاعی

abstraction بر آهنجش؛ تجرید؛ انتزاع

abstractness بر آهنجیدگی

acosmism نیست‌انگاریِ جهان
نظریهٔ انکار وجود جهانِ مادّیِ خارجی

activity کردوکار؛ کوشش

aesthetic استتیك؛ زیباشناسیك؛ حِسّانی
این واژه از ریشهٔ aisthetikos در یونانی به معنای حسّانی یا مربوط به ادراكِ حسی است و در اصطلاح فلسفیِ جدید معنای اصلی آن امر یا بحثِ مربوط به ذوقیات و زیبایی و ارزشِ شناختیِ آفرینشِ هنری است، ولی همواره اشاره ای به معنای اصلی یونانیِ کلمه، یعنی ادراكِ حسی، در برابر ادراكِ کلی و عقلی و منطقی، نیز در آن هست. در این ترجمه هر جا که این وجه از معنای کلمه غلبه داشته است، «حسّانی» را در برابر آن به کار برده ایم.

aesthetical استتیکی؛ زیبا(یی) شناسیك

aesthetics زیبا(یی) شناسی؛ هنرشناسی
شاخه ای از فلسفه که موضوع آن پژوهش دربارهٔ زیبایی و ادراك ذوقی، بویژه در هنر، و استانده های (استانداردهای) ارزشی در هنر است. این اصطلاح را باومگارتن (Baumgarten) در ۱۷۵۰ به کاربرده است و از آن پس به عنوان علمِ دانشِ حسی که هدف آن زیبایی است، در برابر منطق که هدف آن حقیقت است، رواج یافته است. کانت این اصطلاح را به معنای اصلیِ یونانیِ آن به کار می برد و هگل با نوشته های خود دربارهٔ هنر ذیل عنوانِ Aesthetik اصطلاح را به معنای کنونی آن تثبیت کرده است.

agent کُنشگر

alienation دورماندگی؛ بیگانگی

as-if philosophy فلسفهٔ امّا‌ـ‌و‌ـ‌اگر

altruism دگردوستی

anarchist سروری ستیز

alternative گزینه

antecedent پیشایند؛ مقدّم

anthropomorphic انسانگونه؛ انسانگونه انگارانه

anthropomorphism انسانگونه انگاری
نسبت دادنِ شکل، حالت، ویژگیها، و رفتارِ انسانی به خدایان، اشیاء، جانوران و گیاهان.

anthropomorphist انسانگونه انگار

antinomy خلاف آمد
ناهمسازیِ (تناقضِ) دو اصل یا نتیجه بر اساس مقدماتی دارای اعتبارِ یکسان. کانت در «خلاف‌ـ آمدهای عقلِ ناب» نشان می دهد که دربارهٔ جهان می توان نتیجه های ناهمساز را با اعتبارِ یکسان ثابت کرد. و از این نتیجه گرفت که ایدهٔ جهان، مانند دیگر

خوردن ورفتن) از «شُدن» ساخته‌ایم. ودر اصطلاح فلسفی به معنای هرگونه دگرگونی یا حرکت از قوه به فعل یا از صورتی به صورتِ دیگر است.

بی‌چون‌وچرا؛ مطلق categorical

دستورِ مطلق categorical imperative

اصطلاحی است که کانت در باب اخلاق به کار می‌برد و بنابرآن میانِ دوگونه دستور اخلاقی فرق می‌نهد، یکی دستور مشروط و استثنابردار و دیگری دستور مطلق و بی‌چون و چرا. «اگر چنین می‌خواهی چنان کن» از نوع نخست است، اما «تو نباید [آدم] بکشی» از نوع دوم.

مقولات categories

نزدِ ارسطو، محمولِ گزاره یا هریك از حالتهای غاییِ وجود که می‌توان محمول قرارداد و عبارتند ازمقولهٔ جوهر و نه عرض. نزد کانت دوازده صورت یا اصلِ مربوط به فهم.

علّیتی causal

علّیت causality

کانون گریز centrifugal

کانون گرا centripetal

ویژگانی characteristic

شناختی cognitive

همرخداد (به معنای اسمی) coincidence

با هم روی دادن.

همرخداد (به معنای صفتی) coincident

باهم روی دهنده

خیرِ همگانی common good

همتافت complex

کلّیتی تشکیل شده از بخشها یا اجزاءِ درهم تافته یا به‌هم پیوسته.

همستیزی conflict

آگاهی consciousness

پی‌آیند؛ تالی consequent

ژرف اندیشی contemplation

همروزگار contemporary

ایده‌هایِ برینِ مابعدالطبیعه، یکسره مفهومی است نظری و نامعیّن.

برابرنهاد؛ آنتی‌تز antithesis

گُزین‌گویه aphorism

جمله‌ای کوتاه و شیوا در بیان یك عقیده یا اصل.

نمود appearance

نزدِ کانت، وجهی از چیزها چنانکه بر تجربهٔ انسانی پدیدار می‌شود، در برابر چیزها چنانکه در ذاتِ خویشند.

رهیافت approach

پیش‌اندر *a priori*

در لغت به معنای «ازپیش» یا «پیشاپیش» است و در اصطلاحِ فلسفهٔ کانت بر همهٔ حکمها و اصولی اطلاق می‌شود که اعتبارِ آن هیچ ربطی به تجربه و ادراك حسی ندارد و از هرگونه بنیادِ تجربی بری است. به نظر کانت، تمامی شرایط لازمِ تجربه (یعنی صورتها و مقولات) *پیش‌اندر*اند و آنچه *پیش‌اندر* باشد می‌باید اعتبار عام و ضروری داشته باشد. این اصطلاح گاه برای هرچیز غیرتجربی یا آنچه تنها به عقل دریافته می‌شود به کار می‌رود.

سرنمون archetype

صورت یا نمونهٔ اصلی و ازلی که چیزهای واقعی نسخه‌هایی از آن هستند و یا سرنمون سرچشمهٔ آفرینشیِ آنهاست.

برهانِ صُنع argument from design

برهانِ اثبات وجود خدا ازراه وجودِ طرح یا هدف و غایتی در هستی.

پارسامنشی؛ زاهدی asceticism

خداناباوری؛ بی‌خدایی atheism

نگره attitude

حالت ذهنی یا عاطفی نسبت به یك چیز یا کس.

خودسالاری autonomy

ترازمندی balance

شَوَند becoming

این واژه را در فارسی به قیاسِ خورند و روند (از

content درونه؛درونمایه

contradictory متناقض

contrast باژگونگی

correspondence تناظر

cosmopolitan جهان‌میهنی

بدون وابستگی به دولت یا سرزمین خاص و دارای وسعتِ نظرِ جهانی.

critical philosophy فلسفهٔ سنجشگری

اصطلاحی است برای فلسفهٔ کانت که موضوع آن پژوهش دربارهٔ ماهیت و حدودِ عقل و دانش است به شیوه‌ای که هم از دُگم باوری (جزمیّت) پرهیز شود و هم از شك‌آوری (scepticism).

criticism سنجشگری

critique سنجشگری

cynicism دُژآگاهی

data داده‌ها

deduction استنتاج

deductive استنتاجی

deification خداگونه انگاری؛ خداانگاری

deism خداباوریِ عقلی

باور به وجود خدا براساس استدلال عقلیِ صرف جدا از ایمان به وحی و نهادهای دینی. در اینگونه خداباوری، که اوج آن دوران روشنگری سدهٔ هجدهم است، هرگونه دخالت خدا در کار جهان و گردش آن انکار می‌شود و نوعی ایمان فلسفی به وجود خداست درمقام آفریننده و بنیادبخشِ عقلیِ جهان. اینگونه خداباوری ضدِ ایمان مسیحی است که خدا را درکار جهان و بشردست اندرکار می‌داند.

demythologization اسطوره‌زدایی

از میان بردنِ عنصر افسانه‌ای و اسطوره‌ای درهرپدیده براساس شناختِ عقلی و عملی آن.

derivable برکشیدنی

derivation برکشیدن

descriptive analysis تحلیلِ مشاهده‌گرانه

determination مرزگذاری؛ تعیین

determinism جبرباوری، جبریّت

deterministic جبرباورانه

differentiation جُدایش؛ جُدایش‌پذیری

جداشدنِ اجزاء ازیك اصل یا تنوع یافتن و پیچیده شدن در جریانِ رشد و پرورش مانند جدایشِ اندامها در درونِ نطفه. از سادگی و یکسانی به پیچیدگی و گوناگونی گرایش یافتن.

distinction جداگانگی؛ ناهمگونی

dogma دُگم؛ اصلِ جزمی

هر اصل یا عقیده‌ای که بی چون و چرا و بدون تحلیلِ عقلی و براساس ایمانِ جزمی پذیرفته شده باشد.

dogmatism دُگم‌باوری

dread دلهره

drive رانه

هر عاملِ انگیزندهٔ اساسی در روان، تن، و جزآن.

dualism دوگانه‌انگاری؛ دوگانگی

dualistic دوگانه‌انگار؛ دوگانه‌انگارانه

dynamics پویه‌شناسی

(۱) علمِ رابطهٔ نیرو وحرکت؛ (۲) نیروهای مادی یا اخلاقی که درهرمیدان یا سیستمی سبب دگرگونی یا حرکت می‌شوند.

ego من

egoism

(۱) من باوری، درمعنای فلسفی که «من» را محور دانش می‌داند و یا دانش را نسبت میان «من» و هرچیز؛ (۲) خودپرستی، خودخواهی.

élan vital شورحیاتی

elevation فرازش

emergent evolution فرگشتِ براینده

یك نظریهٔ زیست‌شناسیك و فلسفی که بنابرآن ویژگانیها و چونیهای تازه (همچون زندگی و آگاهی) در ساحت سازمانیِ پیچیده‌تری در فرایندِ فرگشتی (evolutionary) پدیدار می‌شود (مانند تشکیل مولکول، سلول، و اندام)، که نمی‌توان ازراه

برونبود externality
برونهِشت؛ برونهشتگی؛ برونهشتن externalization
برون-ذهنی extra-mental
کرانگین* extreme
گزافگرایی** extremism

قوه(ی نفسانی) faculty
احساس feeling
افسانه‌انگاری fictionalism
غایتمندی؛ کمال finality
هنرهای ناب fine arts
کرانمند finite
برای‌خود؛ درذاتِ خویش for itself
کارکرد function

علومِ معنوی Geisteswissenschaften(G.)
طایفه gens
فرداده given
گنوسی Gnostic
مربوط به یا پیروِ آراءِ مکتب عرفان گنوستیسیسم.
الوهیّت Godhead
بنیادبخشیدن grounding

لذت‌باوری hedonism
نظریه‌ای که لذت یا شادکامی را برترین خیر وهدف زندگی می‌داند.
دگرسالاری heteronomy
فرمانگزارِ چیزی یا کسی دیگر بودن، بویژه ازآزادی اخلاقی یا خودسالاری بی‌بهره بودن.
اصلِ کشاف heuristic principle
اصل روش‌شناسیك که راهنمای کشف چگونگیِ نسبتهای اشیاء است. در فلسفهٔ کانت در مورد ایده‌هایی مانند خدا، آزادی، و جاودانگی به کار می‌رود که برهان‌ناپذیرند، اما برای تفسیر چیزها و رویدادها در زمان و مکان سودمندند. در روش‌شناسی اصلی است که به کشف حقیقت یاری

مطالعهٔ ساحتهای ساده‌ترِ سازمان به آن رسید و آن را پیش‌بینی کرد، بلکه عاملِ آن از نوسازمان یافتنِ هستنده‌های پیشین است.
روشنگری Enlightenment
دوران رشدِ عقل‌باوری در اروپا (قرن هجدهم) که با شك‌آوری در بنیادهای باورهایِ متافیزیکی پیشین و نیز تجربه‌باوری و سنجشِ دوبارهٔ بنیادهای زندگی اجتماعی و سیاسی همراه بود.
پدیدارِفرعی؛ پی-پدیدار epiphenomenon
پدیده‌ای که ازیك فرایندِ اساسی حاصل می‌شود و تأثیر آشکاری برجریان بعدیِ آن دارد.
شناخت‌شناسی؛ علمِ شناخت epistemology
شاخه‌ای از فلسفه که دربارهٔ اصل، ساخت، روشها و اعتبارِ دانش پژوهش می‌کند.
حکم‌پرهیزی epoche
این اصطلاح در اصل مربوط به فلسفهٔ شك‌آوری است که اساس آن ناممکن بودنِ شناخت است. هوسرل این اصطلاح را درپدیدارشناسی به کار می‌گیرد و مراد وی از آن پرهیز از صدور هر حکمِ وجودی به قصد امکانِ تحلیلِ پدیدارشناسیك است.
گوهر؛ ذات؛ ماهیت essence
سرمدی؛ ابدی؛ جاودانه eternal
اخلاقیات؛ علمِ اخلاق؛ فضیلت‌شناسی ethics
فرگشت evolution
تحول از صورتی به صورتِ دیگر در یك فرایندِ زیست‌شناسیك یا معنوی و جزآن، بویژه گذار از صورتهای ساده‌تر و پایه‌ای به صورتهای بالاتر و تکامل‌یافته‌تر.
علمِ سنجیده exact science
existence
(۱) هستی؛ زندگانی (۲) هستی‌داری؛ اگزیستانس (در فلسفهٔ کی‌یرکه‌گور)
هستی‌دارانه existential
فرانمودن؛ بیان کردن express,to
فرانمود expression

implication	نهفتگی؛ دربرداشتگی
impulse	انگیختار؛ کشش
incarnation	تن یافتن؛ تن یابی
indemonstrable	برهان ناپذیر
indifference	یکسانی
individuation	فردگردی
infinite	بیکران
infra-consciousness	فرو-آگاهی
in-itself	درذاتِ خویش؛ فی نفسه
instrumentalism	ابزارانگاری

نظریه ای که ایده ها را ابزارِ عمل می داند و کارایی را سنجهٔ حقیقت.

intellectualist	عقل باورانه
intelligence	عقل
intelligibility	فهم پذیری
intelligible	فهم پذیر؛ عقلانی
intentional	روی آوردی؛ روی آورنده
intentionality of consciousness	روی آورندگی آگاهی

در اصطلاحِ برنتانو و پدیدارشناسان، این اصل که آگاهی همواره روی به سویِ چیزی دارد، خواه شیءِ مادّیِ خارجی یا ایده یا حالت نفسانیِ درونی.

interaction	میانکُنش

عملِ متقابل؛ اثرگذاریِ متقابل

internality	درونبود
interiority	درونبود
interpretation	گزارش؛ تفسیر
introspection	درون نگری
introspective	درون نگر؛ درون نگرانه
intuition	درون بینی؛ شهود؛ درونیافت
irrationalism	عقل ناباوری
judgment	داوری؛ حکم
labour theory of value	کار-بنیادیِ ارزش

می کند. روشِ کشاف روشِ تحلیلی است.

hierarchy	پایگان

مراتبی که میان چیزها یا اجزاءِ چیزی برقرار است.

historicism	تاریخ باوری

گرایشی در فلسفه و علوم انسانی که با توجه به سیر تاریخیِ تکوینِ پدیده های اجتماعی معنای آنها را روشن می کند. و نیز فلسفه ای که به تاریخ اصالت می دهد و تاریخ انسان و حتا تاریخ وجود را دارای سیر تکوینیِ کمال یابنده و متوجه به جهتی خاص می داند (همچون هگل و مارکس).

horticulture	پالیزکاری
humanism	انسان باوری
hydraulics	آبانه شناسی

علمی که موضوع آن شناساییِ کاربردِ مایعات (مانند آب) برای ایجاد حرکت است.

idea	ایده
ideal	ایده ای؛ مثالی؛ ایده آل؛ ایده گانی
idealism	ایده باوری
ideality	ایده وری
idealistic	ایده باورانه
identification	یکی انگاری
identify, to	یکی کردن؛ یکی شمردن؛ یکی انگاشتن
identity	همانستی

اصلِ بنیادی منطق که به صورتِ گزارهٔ «الف الف است» بیان می شود.

idiographic	یکّه نگار

بیان کنندهٔ امر جزئی و فردی در برابرِ nomothetic.

illusion	پندار؛ وهم
image	انگاره؛ نقش
imagination	انگارش؛ خیال
immanent	درونذات؛ اندرباش؛ اندرباشنده

اصطلاحی است که معمولا هواداران وحدت وجود به کار می برند و مقصود از آن اینست که خدا در جهان آفرینش خانه دارد و یا به نحوی با آن یکی است.

immediate	بی میانجی؛ بی واسطه

برای آن جست.

یگانه‌انگاری monism
نظریه‌ای فلسفی که تنها به وجودِ یك گوهر در هستی باور دارد.

یگانه‌پرستی monotheism

اخلاق‌باوری؛ اخلاق‌پرستی moralism

اخلاق؛ اخلاقیات morality

رسالت اخلاقی moral vocation

فزایندگی multiplication

بَسگانگی؛ بسیارگانی multiplicity

گردنیامدنی؛ مانعة‌الجمع mutually exclusive

ملت‌باوری nationalism

طبیعت‌باوری naturalism

طبیعتِ طبع‌بخش natura naturans
مراد از این اصطلاح، که اسپینوزا بسیار به کار می‌برد، خدا است در مقام اصلِ آفرینندهٔ آفریدگان و هستیِ بیکران در برابر باشندگانِ کرانمندِ زمانمند.

طبیعتِ طبع‌پذیر natura naturata
دربرابرِ «طبیعتِ طبع‌بخش» و به معنای باشندگانِ کرانمند یا موجودات.

یزدانشناسیِ طبیعی natural theology
یزدانشناسی یا علم الاهیاتی که پایهٔ آن به جای وحی برعقل باشد.

ضرورت؛ جبریّت necessity

هیچ‌انگاری nihilism
نظریه‌ای که انکارِ وجود یا امکان شناخت یا ارزشِ وجود یا انکار ارزشهای اخلاقی یا هرگونه نظام سیاسی و مانند آن کند.

نام‌انگاری nominalism
نظریه‌ای که کلّیات یا مفاهیمِ کلی را دارای وجودِ حقیقی نمی‌داند و آنهارا نامهایی برای نامیدن رده‌هایِ موجودات می‌داند.

ناموس گذار nomothetic
بیان‌کننده یا سروکاردارنده با گزاره‌های کلی یا

آزادگذاری laissez-faire

درس ـ گفتار lecture

شریعت‌پرستی؛ قانون‌پرستی legalism

ساحت level

حدگذاری؛ مرزگذاری limitation

manifestation
نمایانگری؛ تجلّی؛ نمایش؛ نمود؛ نمودگار

مادّه‌باوری؛ ماتریالیسم materialism

ماشین‌انگارانه mechanistic

میانگیر mediator

رسانه medium

ورا‌پدیدار metaphenomenal

metaphysician
مابعدالطبیعه‌شناس؛ اهلِ مابعدالطبیعه

ایده‌باوریِ متافیزیکی metaphysical idealism

علم مابعدالطبیعه؛ متافیزیك metaphysics

غوغا mob
مردم بی سروپا؛ انبوه اوباش.

طور modification
وضعی یا حالتی از هرچیز.

دم moment
واژهٔ moment در انگلیسی و آلمانی از ریشهٔ لاتینی momentum مشتق از movere بـه معنـای «جنبیدن» و «حرکت کردن» است. این واژه علاوه بر معنای «دم» و «لحظه» به معنای نیروی درونیِ جنباننده و خود را یا چیزی دیگر را جنباندن نیز هست. در آلمانی der Moment به معنای دم و لحظه و das Moment در ارتباط با معنای نخست به معنای نیرویِ فراکشنده، عاملِ تعیین‌کننده، و وضعِ اساسی نیز هست و هگل در مبحث دیالکتیك خود das Moment را به کار می‌برد به معنای جزءِ ضروریِ کلیّت در سیستم و مرحلهٔ ضروریِ گذار در کلیّت به عنوان حرکت دیالکتیکی. بنابراین واژهٔ فارسی «دم» برای این معنا ــ که در متن این ترجمه به کار رفته است ــ رسا نیست و باید واژهٔ درخورتری

مطالعهٔ پدیده های غیرعادیِ روانی مانند تله پاتی، آینده بینی و جزآن.

passive — کُنش پذیر؛ انفعالی

perception — دریافتِ حسی

personal god — خدای شخص وار؛ خدای شخصانی

personalism — شخص باوری؛ شخص انگاری

نظریه ای که خدا را نه یك اصلِ انتزاعی که یك شخص می داند.

personalistic — شخص باورانه؛ شخص انگارانه

phenomenal — پدیدار؛ پدیدارانه

phenomenalism — پدیدارباوری

نظریه ای که برآنست دانش جز به پدیدارها، خواه مادّی یا نفسانی، تعلق نمی گیرد ودر پسِ پدیدارها نیز چیزی نیست تا علّت آنها باشد.

phenomenology — پدیدارشناسی

phenomonon — پدیدار؛ پدیده

philosophizing — فلسفه اندیشی

pietism — دینداری؛ دین پرستی

pluralism — بَسگانه انگاری

نظریه ای که در وجود نه به یك (یگانه انگاری) یا دو (دوگانه انگاری) گوهرِ غایی بلکه به بسیار گوهر یا اصل قائل است.

pluralistic — بسگانی؛ بسیارگانی

plurality — بسگانگی؛ بسیارگانگی؛ کثرت

polytheism — ایزدان پرستی

باور به چند یابسیارایزد، دربرابرِ یگانه پرستی

posit — نهادن؛ نهشتن؛ فرانهادن

post-Kantian — پس-کانتی

postulate — بُن انگاره

فرضِ بنیادی در زنجیره ای از استدلال.

potency — توانش

pragmatism — عمل باوری

نظریه ای که معنای مفهومها و ایده ها را در کاربردِ عملیِ آنها می داند و، بنابرآن، در عمل است که حقیقتشان آشکار می شود.

pragmatist — عمل باور؛ عمل باورانه

قوانین علمی یا مفاهیم انتزاعی، در برابر idiographic.

not-self — جز-خود

noumenal — عقل-بنیاد؛ عقلیاب

noumenon

عقل - بنیاد؛ بنیادِ عقلیاب؛ وجودِ ناپدیدار (و درنتیجه، ناشناختنی)

object — عین؛ اُبژه

objectification

عینیّت یافتن؛ عینیّت بخشیدن؛ عینیّت یافتگی؛ عینیگری

objective — عینی؛ (باthe) وجودِ عینی

objectifiable — عینیّت پذیر

objectivity — عینیّت

objects of knowledge — اُبژه های شناخت

ontology — هستی شناسی

opposition — رویارویی؛ برابرنهشت

option — گزینه

organic — اندامی؛ اندامواره؛ اندام دار

organism — اندامه

orthodox — راستکیش؛ درست ایمان

orthodoxy — راستکیشی؛ درست ایمانی

paganism — کافرکیشی

pantheism — وحدتِ وجود؛ همه-خداانگاری

pantheon — ایزدستان

پرستشگاهی برای همهٔ ایزدان؛ مجموعهٔ ایزدانِ یك قومِ ایزدان پرست.

paradox — ناسازه؛ پارادوکس

paradoxical — ناساز

parallelism — همروانگاری

نظریه ای که فرایندهای ذهنی و بدنی را موازیِ یکدیگر می داند و میان آنها رابطهٔ علّیتی نمی شناسد.

parapsychology — پیراروانشناسی

reality حقیقت؛ واقعیت؛ بود
reduce, to فروکاستن
reducible کاهشپذیر
reduction فروکاستن؛ فروکاست؛ فروکاستگی
referandum همه‌پرسی
reflection باریك‌اندیشی
reflective(ly) باریك‌اندیشانه
Reformation دین‌پیرایی
regulative principle اصلِ سامان‌بخش
نزد کانت، ایده‌هایی که نمی‌توان اثبات کرد اما اندیشه و عمل را نظم می‌بخشند.
relativism نسبیت‌باوری
represent,to بازنمودن
representation بازنمود؛ صورتِ‌ذهنی
revelation وحی؛ تجلّی؛ تجلیگری؛ نمایش
revised بازنگریسته
revision بازنگری
rigidity سختناکی
rule of law قانونروایی

sceptical شك‌آورانه
scepticism شك‌آوری
schema نقش
secular گیتیانه (دربرابر مینوی یا اخروی)
self خود؛ نفس؛ ذات
self-active خودکوش
self-activity خودکوشی
self-development خودپرورانی
self-expression خودـنمود؛ خودـنمایانگری
self-externalization برونهشتِ خویش
selfhood خودبود؛ خویشتنی
self-knowledge خودشناسی
self-manifestation خودـنمایانگری؛ خودنمایی
self-positing خودـنهشت
self-preservation خویشتن‌پایی
self-reflection خوداندیشی

presentation صورتِ‌ذهنی؛ بازنمود
presupposed پیش‌انگاشته
presupposition پیش‌انگاره
ایده یا فرضی که به صورت واقعیت یا مقدمهٔ منطقی از آن چیز دیگری نتیجه‌گیری می‌شود.
primacy پیش‌باشی؛ پیشینگی
prior پیشایند
priority پیشایندی؛ پیشینگی
process فرایند
جریانی از عمل یا اندیشه یا کار که ازمراحلی بگذرد و سرانجامی یا حاصلی داشته باشد.
produce,to فراوردن
product فراورده
production فراورش؛ تولید
productive فراورنده؛ تولیدگر
productivity فراورندگی؛ تولیدگری
projection فراافکنی؛ فراافکنش
propagation زادآوردن؛ زادآوری؛ تولیدمثل
proposition گزاره
psychical نفسانی
psychologism روانشناسی‌باوری
رهیافت به مسائل فلسفی، خواه اخلاقی یا منطقی یا زیباشناسیك یا متافیزیکی ازدیدگاه روانشناسی که روش فیلسوفانی چون هیوم، میل، و ویلیام جیمز است.
purposiveness جهتمندی

qualitative چونایی؛ کیفیّتی
quality چونا؛ کیفیّت
quantitative چندانی؛ کمیّتی
quantity چندا؛ کمیّت

rationalism عقل‌باوری
rationalist عقل‌باور
real واقعی
realism واقـع‌بـاوری

زَبَرطبیعی	supernatural
زَبَرحسی	supersensible
زَبَرحسی	supersensuous
روساخت	superstructure
زَبَرفردی	supra-individual
زَبَرملی	supra-national
زَبَرزمانی	supra-temporal
نماد	symbol
نمادین	symbolic
نمادآوری	symbolism
سیستم؛ دستگاه	system
سیستمانه	systematic
همنهاد؛ سنتز	synthesis
غایتمند؛ انجام اندیشانه؛ انجام شناسیك	teleological
انجام شناسی	teleology
غایت؛ انجام	telos
زمانگیر؛ زمانمند	temporal
زمانگیری؛ زمانمندی	temporality
تنش؛ کشاکش	tension
خداباوری	theism
خداباورانه	theistic
یزدانسالارانه	theocratic
یزدانخاست شرحِ اصل و تبار خدایان.	theogony
یزدانشناس	theologian
یزدانشناسی؛ الاهیات،	theology
حکمتِ الاهی	theosophy
شیءِدرذاتِ خویش	thing-in-itself
برگذشتن	transcend
برگذرنده؛ برین؛ (با the) وجودِ برین	transcendent
برین	transcendental
سنجشگری برین	transcendental critique
منِ برین	transcendental ego
دگردیسی	transformation
خودگشایی؛ خودگشا	self-unfolding
حس پذیران	sensibilia
حسپذیر؛ حسیاب	sensible
حسگری	sensation
حسپذیری	sensibility
حسی؛ نفسانی	sensual
حسی؛ حسپذیر	sensuous
خودباوری نظریه‌ای که بنابرآن ذهنِ فردی انسان جز خود هیچ دلیلی برای باور به چیزهای دیگر ندارد و هرگونه شناخت از «خود» آغاز می‌شود.	solipsism
خودباورانه	solipsistic
فرمانفرما	sovereign
فرمانفرمایی	sovereignty
سپهر؛ قلمرو؛ عالَم	sphere
اسپینوزاباوری	Spinozism
روح؛ جان	spirit
روح باوری	spiritualism
ایست شناسی شاخه‌ای از سازوکارشناسی (mechanics) که موضوعِ آن شناختِ نیروهایی است که میان اجسام مادی تعادل برقرار می‌کند.	statics
انگیختار	stimulus
فروآگاهی	subconscioun
ذهنی؛ سوژه؛ (با the) وجودِ ذهنی	subjective
ایده باوریِ ذهنی	subjective idealism
ذهن باوری	subjectivism
ذهن باورانه	subjectivistic
ذهنیّت	subjectivity
جُستار ـ مایه موضوعِ پژوهش	subject-matter
فرازش	sublimation
جوهر؛ گوهر	substance
زیرساخت	substructure
پی‌آیند	succession
جهتِ کافی	sufficient reason

بُردار vehicle
رؤیابین visionary
زندگی باوری vitalism
نظریه‌ای که پدیدهٔ زندگی را در ذاتِ خود دارای خصوصیتی می‌داند که آن را اساساً از پدیده های فیزیکی ـ شیمیایی جدا می کند. زندگی باوران کار و کوششهای زیستیِ اندامه (اُرگانیسم) را به کارکردِ یك «نیروی حیاتی» نسبت می دهند.
رسالت vocation
خواهندگی؛ خواست volition
خواستی volitional
روحِ ملی Volksgeist(G.)
خواست باوری؛ اراده باوری voluntarism

خواست؛ اراده will
روحِ جهانی؛ جانِ جهان world-soul(Weltgeist)

سه گانان trilogy
اثری یا کتابی تشکیل شده از سه بخش یا سه جلد با موضوع یا زمینهٔ مربوط به هم.
سه گانه انگار؛ تثلیثی Trinitarian
سه گانگی؛ تثلیث Trinity

فهم understanding
بی جزء؛ یکپارچه undifferentiated
کلّی؛ جهانروا؛ جهانگیر universal
فایده باوری utilitarianism
فلسفهٔ اخلاقی که نیك را همان سودمند می‌داند و سنجهٔ رفتارِ درست را سودمندیِ آن برای جمع می شناسد.

ارزمند valid
ارزمندی؛ اعتبار validity
قدر؛ ارزش value

* از ابن سینا، *دانشنامهٔ علائی*
** از غزالی، *کیمیای سعادت*

کتابشناسی

General Works

Abbagnano, N. *Storia della filosofia:* II, *parte seconda*. Turin, 1950.
Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays*. Edinburgh, 1908 (2nd edition).
Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3rd edition).
Bosanquet, B. *A History of Aesthetic*. London, 1892.
Bréhier, E. *Histoire de la philosophie:* II, *deuxième partie*. Paris, 1944. (Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)
Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2nd edition).
Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. New York, 1943.
Catlin, G. *A History of the Political Philosophers*. London, 1950.
Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)
God in Modern Philosophy. London, 1960. (In the relevant period this work contains treatments of Hegel, Feuerbach, Marx and Kierkegaard.)
De Ruggiero, G. *Storia della filosofia:* IV, *la filosofia moderna. L'età del romanticismo*. Bari, 1943.
Hegel. Bari, 1948.
Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie:* II, 3, *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1922 (3rd edition).
Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, 1948.
Erdmann, J. E. *A History of Philosophy:* II, *Modern Philosophy*, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.
Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8th edition).
Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897–1904. (This work includes separate volumes on Fichte, Schelling, Hegel and Schopenhauer, as listed under these names.)

Fischl, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. IV, *Positivismus und Materialismus*. Vienna, 1950.

Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy*. New York, 1945 (revised edition).

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system.)

Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Munich, 1929.

Hirschberger, J. *The History of Philosophy*, translated by A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (The second volume treats of modern philosophy.)

Höffding, H. *A History of Philosophy* (modern), translated by B. E. Meyer, 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders, London, 1912.

Jones, W. T. *A History of Western Philosophy:* II, *The Modern Mind*. New York, 1952.

Klimke, F., S.J. and Colomer, E., S.J. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (3rd edition).

Marías, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.

Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung:* IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus:* V, *Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.

Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproduction, 1953). (This is the fourth volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It contains extensive bibliographies and is useful as a work of reference.)

Randall, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (revised edition).

Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints.

Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. London, 1959. (For German philosophy in the nineteenth century the last-named work is to be preferred to the first.)

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)

Schilling, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)

Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.

Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.

Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris, 1941 (revised edition).

Turner, W. *History of Philosophy*. Boston and London, 1903.
Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Philosophie der Neuzeit.* Leipzig, 1919 (5th edition).
Webb, C. C. J. *A History of Philosophy*. (Home University Library.) London, 1915 and reprints.
Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions*, translated by J. A. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung*. Tübingen, 1935.
Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy*. New York, 1941.

فصل ۱: جنبش ایده‌باورانهٔ آلمانی

Benz, R. *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.
Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit:* III, *Die nachkantischen Systeme*. Berlin, 1920.
Delbos, V. *De Kant aux Postkantiens*. Paris, 1940.
Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza, 1905.
Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste*. Paris, 1935.
Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Munich, 1927.
Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin, 1960. 2nd edition (originally 2 vols., 1923–9).
Haym, R. *Die romantische Schule*. Berlin, 1928 (5th edition).
Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, 1926.
Kircher, E. *Philosophie der Romantik*. Jena, 1906.
Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tübingen, 1921–4. (This work and that of N. Hartmann are classical treatments of the subject, from different points of view.)
Lutgert, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.* Gütersloh, 1923.
Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens*. Paris, 1947.
Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlin, 1837–8.
Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

فصلهای ۲ تا ۴: فیشته

Texts

Sämmtliche Werke, edited by I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845-6.
Nachgelassene Werke, edited by I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834-5.
Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften zum Atheismus-streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.
The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907.
Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4th edition).
Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, by I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2nd edition).

Studies

Adamson, R. *Fichte*. Edinburgh and London, 1881.
Bergmann, E. *Fichte der Erzieher*. Leipzig, 1928 (2nd edition).
Engelbrecht, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism*. New York, 1933.
Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (4th edition).
Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, 1914.
Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 vols. Paris, 1930.
Heimsoeth, H. *Fichte*. Munich, 1923.
Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie*. Göttingen, 1914.
Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
Léon, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.
Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922-7.
Pareyson, L. *Fichte*. Turin, 1950.
Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin, 1899.
Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1956.
Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*. Philadelphia, 1945 (dissertation).
Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge*. Boston, 1896.
Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte*. London, 1926.
Wallner, F. *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.

Wundt, M. *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

فصلهای ۵ تا ۷: شلینگ

Texts

Sämmtliche Werke, edited by K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856–61; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856–8. Stuttgart and Augsburg.
Werke, edited by M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927–8; 2 supplementary vols. Munich, 1943–56.
Of Human Freedom, translated by J. Gutman. Chicago, 1936.
The Ages of the World, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.
The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, translated by A. Johnson. London, 1845.
Essais, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1946.
Introduction à la philosophie de la mythologie, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Studies

Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling*. Milan, 1960.
Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zürich and Stuttgart, 1955.
Bréhier, E. *Schelling*. Paris, 1912.
Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. Munich and Berlin, 1930.
Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling*. Florence, 1943.
Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1902 (3rd edition).
Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin, 1940.
Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.
Gibelin, J. *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art*. Paris, 1934.
Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling*. Philadelphia, 1933 (dissertation).
Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling*. London, 1960.
Jankélévitch, V. *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. Paris, 1933.
Jaspers, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis*. Munich, 1955.
Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munich, 1929.
Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus*. Leipzig, 1932 (dissertation).
Massolo, A. *Il primo Schelling*. Florence, 1953.
Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling*. Rome, 1938.
Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik*. Berlin, 1859.
Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart and Cologne, 1955.
Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism*. Chicago, 1892 (2nd edition).

For a further bibliography see: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, by G. Schneeberger. Bern, 1954.

فصل ۸: اشلایر ماخر

Texts

Werke, Berlin, 1835–64. (Section I, theology, 13 vols.; Section II, sermons, 10 vols.; Section III, philosophy, 9 vols.)

Werke (selections), edited by O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910–13.

Addresses on Religion, translated by J. Oman. London, 1894.

The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith', by G. Cross. Chicago, 1911.

Studies

Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*. Elberfeld, 1868.

Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher*. New York, 1941.

Dilthey, W. *Leben Schleiermachers*. Berlin, 1920 (2nd edition).

Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Zürich, 1947.

Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*. Munich, 1921.

Neglia, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher*. Turin, 1952.

Neumann, J. *Schleiermacher*. Berlin, 1936.

Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie*. Erfurt, 1935.

Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers*. Göttingen, 1935.

Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus*. Hamburg, 1957.

Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher*. Florence, 1920.

Wendland, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*. Tübingen, 1915.

فصلهای ۹ تا ۱۱: هگل

Texts

Werke, Jubiläumsausgabe, edited by H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927–39. The first 20 vols., containing Hegel's writings, are a reprint of the 1832–87 edition (19 vols.). Vols. 21–2 contain Glockner's *Hegel* and Vols. 23–6 his *Hegel-Lexikon*.

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, edited by G. Lasson and J. Hoffmeister. This critical edition, originally published at Leipzig (F. Meiner), was begun by G. Lasson (1862–1932) in 1905. On Lasson's death it was continued by J. Hoffmeister, and from 1949 it was published at Hamburg (F. Meiner). It was planned to contain 24 (later 26 and then 27) vols. Some of the vols. went through several editions. For example, a third edition of Vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) appeared in 1929 and a third edition of Vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) in 1930. The total work remains unfinished.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, edited by J. Hoffmeister. This edition, planned to contain 32 vols., is published at Hamburg (F. Meiner) and is designed both to complete and to supersede

the Lasson-Hoffmeister edition, now known as the *Erste kritische Ausgabe*. The situation is somewhat complicated as some of the volumes of the Lasson-Hoffmeister edition are being taken over by the new critical edition. For instance, the first part of Hoffmeister's edition of Hegel's *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, which was published in 1940 as Vol. 15*a* in the *Kritische Ausgabe*, becomes Vol. 20 in the *Neue kritische Ausgabe*. Again, the first volume of Hoffmeister's edition of letters written by and to Hegel (1952) bore the title *Kritische Ausgabe* and mention was made of Lasson as the original editor, whereas the second volume (1953) bore the title *Neue kritische Ausgabe* and no mention was made of Lasson. (The *Briefe von und an Hegel* form Vols. 27–30 in the new critical edition.)

Hegels theologische Jugendschriften, edited by H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, edited by J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2nd edition).

Encyclopaedia of Philosophy, translated and annotated by G. E. Mueller New York, 1959.

Science of Logic, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (This is the so-called 'Greater Logic' of Hegel.)

The Logic of Hegel, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2nd edition). (This is the so-called 'Lesser Logic'.)

Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.

The Philosophy of Right, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.

Philosophy of History, translated by J. Sibree. London, 1861.

The Philosophy of Fine Art, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.

Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (reprint 1962).

Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892–6.

Studies

Adams, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.

Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.

Asveld, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.

Baillie, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London, 1901.

Balbino, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.

Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule.* Berlin, 1909.
Bullinger, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender anti-hegelische Unverstand.* Munich, 1901.
Bülow, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie.* Leipzig, 1920.
Caird, E. *Hegel.* London and Edinburgh, 1883. (This is still an excellent introduction to Hegel.)
Cairns, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel.* Baltimore, 1949.
Coreth, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik.* Vienna, 1952.
Cresson, A. *Hegel, sa vie, son œuvre.* Paris, 1949.
Croce, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel,* translated by D. Ainslie. London, 1915.
Cunningham, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System.* New York, 1910.
De Ruggiero, G. *Hegel.* Bari, 1948.
Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels.* Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's *Gesammelte Schriften,* IV; Berlin, 1921.)
Dulckeit, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels.* Munich, 1947.
Emge, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart.* Karlsruhe, 1927.
Findlay, J. N. *Hegel. A Re-Examination.* London, 1958. (A sympathetic and systematic account of Hegel's philosophy, in which the metaphysical aspect is minimized.)
Fischer, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre.* 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel.* Oxford, 1935.
Glockner, H. *Hegel.* 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's *Works* mentioned above.)
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach.* Louvain, 1947.
Études hégélienes. Louvain, 1958.
Häring, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk.* 2 vols. Leipzig, 1929–38.
Haym, R. *Hegel und seine Zeit.* Leipzig, 1927 (2nd edition).
Heimann, B. *System und Methode in Hegels Philosophie.* Leipzig, 1927.
Hoffmeister, J. *Hölderlin und Hegel.* Tübingen, 1931.
Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.
Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel.* Paris, 1946. (A very valuable commentary.)
Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
Iljin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre.* Bern, 1946.
Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, 1947 (2nd edition).

(The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik*. Cologne, 1955.
Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (This book constitutes an introduction to Vol. 12 of Lasson's critical edition of Hegel's *Works*, mentioned above. There are similar introductions by Lasson; for example, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)
Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
Maier, J. *On Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
McTaggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
Niel, H., S.J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
Nink, C., S.J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
Ogiermann, H. A., S.J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
Rosenkranz, K. *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*.

Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Cologne, 1952.
Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955). (A systematic and clear account.)
Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. I. Bonn, 1933. (The author, a Catholic priest, died before the completion of the work.)
Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
Teyssèdre, B. *L'ésthetique de Hegel*. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milan, 1942.
Wacher, H. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2nd edition). (A valuable study.)
Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2nd edition).
Weil, E. *Hegel et l'état*. Paris, 1950.

فصلهای ۱۳ تا ۱۴: شوپنهاور

Texts

Werke, edited by J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873–4 (and subsequent editions). New edition by A. Hübscher, Leipzig, 1937–41.
Sämmtliche Werke, edited by P. Deussen and A. Hübscher. 16 vols. Munich, 1911–42.
On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (revised edition).
The World as Will and Idea, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5th edition).
The Basis of Morality, translated by A. B. Bullock. London, 1903.
Selected Essays, translated by E. B. Bax. London, 1891.

Studies

Beer, M. *Schopenhauer*. London, 1914.
Caldwell, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.
Copleston, F. C., S.J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. London, 1946.
Costa, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Rome, 1935.
Covotti, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.
Cresson, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.
Faggin, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florence, 1951.
Fauconnet, A. *L'ésthetique de Schopenhauer*. Paris, 1913.
Frauenstädt, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 vols. Leipzig, 1871.
Grisebach, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.
Hasse, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.
Hübscher, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Wiesbaden, 1949 (2nd edition).
Knox, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. New York, 1936.
McGill, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan*. New York, 1931.

Méry, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*. Paris, 1948.
Neugebauer, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur*. Berlin, 1931.
Padovani, U. A. *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere*. Milan, 1934.
Robot, T. *La philosophie de Schopenhauer*. Paris, 1874.
Ruyssen, T. *Schopenhauer*. Paris, 1911.
Sartorelli, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato*. Milan, 1951.
Schneider, W. *Schopenhauer*. Vienna, 1937.
Seillière, E. *Schopenhauer*, Paris. 1912.
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
Siwek, P., S.J. *The Philosophy of Evil* (Ch. X). New York, 1951.
Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube*. Stuttgart, 1907 (3rd edition).
Wallace, W. *Schopenhauer*. London, 1891.
Whittaker, T. *Schopenhauer*. London, 1909.
Zimmern, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy*. London, 1932 (revised edition). (A short introduction.)
Zint, H. *Schopenhauer als Erlebnis*. Munich and Basel, 1954.

فصل ۱۵: فویرباخ

Texts

Sämmtliche Werke, edited by L. Feuerbach (the philosopher himself). 10 vols. Leipzig, 1846–66.
Sämmtliche Werke, edited by W. Bolin and F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903–11.
The Essence of Christianity, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881, 2nd edition, with translator's name given as M. Evans.)

Studies

Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, 1957.
Bolin, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart, 1891.
Chamberlin, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London, 1941.
Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Contained in *Karl Marx, Selected Works*, edited by C. P. Dutt. See under Marx and Engels.)
Grégoire, F. *Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Grün, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.
Jodl, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
Lévy, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
Lombardi, F. *Ludwig Feuerbach*. Florence, 1935.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.
Nüdling, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.

Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
Schilling, W. *Feuerbach und die Religion*. Munich, 1957.
Secco, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

فصل ۱۶: مارکس و انگلس

Texts

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, edited by D. Ryazanov (from 1931 by V. Adoratsky). Moscow and Berlin. This critical edition, planned to contain some 42 vols., was undertaken by the Marx-Engels Institute in Moscow. It remains, however, sadly incomplete. Between 1926 and 1935 there appeared 7 vols. of the writings of Marx and Engels, with a special volume to commemorate the fortieth anniversary of Engels' death. And between 1929 and 1931 there appeared 4 vols. of correspondence between Marx and Engels.

Karl Marx–Friedrich Engels, Werke. 5 vols. Berlin, 1957–9. This edition, based on the one mentioned above, covers the writings of Marx and Engels up to November 1848. It is published by the Dietz Verlag. And a large number of the works of Marx and Engels have been reissued in this publisher's Library of Marxism-Leninism (*Bücherei des Marximus-Leninismus*).

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852–1862, edited by D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2nd edition). (Four volumes were contemplated.)

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841–1850, edited by F. Mehring. 4 vols. Berlin and Stuttgart, 1923 (4th edition).

Karl Marx. Die Frühschriften, edited by S. Landshut. Stuttgart, 1953.

Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, edited by A. Bebel and E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

A number of the writings of Marx and Engels have been translated into English for the Foreign Languages Publishing House in Moscow and have been published in London (Lawrence and Wishart). For example: Marx's *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels' *Anti-Dühring* (1959, 2nd edition) and *Dialectics of Nature* (1954), and *The Holy Family* (1957) by Marx and Engels.

Of older translations one can mention the following. Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904); *Selected Essays*, translated by H. J. Stenning (London and New York, 1926); *The Poverty of Philosophy* (New York, 1936). Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (New York, 1934); *Herr Dühring's Revolution in Science*, i.e. *Anti-Dühring* (London, 1935). Marx and Engels: *The German Ideology* (London, 1938).

There are several English translations of *Capital*. For example: *Capital*, revised and amplified according to the 4th German edition by E. Untermann (New York, 1906), and the two-volume edition of *Capital* in the Everyman Library (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4th German edition by

E. and C. Paul.

Of the English editions of *The Communist Manifesto* we can mention that by H. J. Laski: *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, with an introduction (London, 1948).

Other Writings

Marx-Engels. Selected Correspondence. London, 1934.
Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London and New York, 1936, and subsequent editions.
Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.
Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947.
Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

Studies

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*. London, 1955. (An excellent criticism.)
Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings*. London, 1940.
Adler, M. *Marx als Denker*. Berlin, 1908.
Engels als Denker. Berlin, 1921.
Aron, R., and Others. *De Marx au Marxisme*. Paris, 1948.
Aron, H. *Le marxisme*. Paris, 1955.
Baas, E. *L'humanisme marxiste*. Paris, 1947.
Barbu, Z. *Le développement de la pensée dialectique*. (By a Marxist.) Paris, 1947.
Bartoli, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, 1950.
Beer, M. *Life and Teaching of Karl Marx*, translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (reprint).
Bekker, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*. Zürich, 1940.
Berdiaeff, N. *Christianity and Class War*. London, 1934.
The Origin of Russian Communism. London, 1937.
Berlin, I. *Karl Marx*. London, 1939 and subsequent editions. (A useful small biographical study.)
Bober, M. *Karl Marx's Interpretation of History*. Cambridge (U.S.A.), 1927.
Bohm-Bawerk, E. von. *Karl Marx and The Close of His System*. London, 1898.
Boudin, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism*. Chicago, 1907.
Bouquet, A. C. *Karl Marx and His Doctrine*. London and New York, 1950. (A small work published by the S.P.C.K.)
Calvez, J.-V. *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1956. (An outstanding study of Marx's thought.)
Carr, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism*. London, 1934.
Cornu, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre*. Paris, 1934.
The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.
Cottier, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*. Paris, 1959.

Croce, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.
Desroches, H. C. *Signification du marxisme*. Paris, 1949.
Drahn, E. *Friedrich Engels*. Vienna and Berlin, 1920.
Gentile, G. *La filosofia di Marx*. Milan, 1955 (new edition).
Gignoux, C. J. *Karl Marx*. Paris, 1950.
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Haubtmann, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personels*, 1844–47. Paris, 1947.
Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
Hyppolite, J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
Joseph, H. W. B. *Marx's Theory of Value*. London, 1923.
Kamenka. E. *The Ethical Foundations of Marxism*. London, 1962.
Kautsky, K. *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin, 1908.
Laski, H. J. *Karl Marx*. London, 1922.
Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris, 1949 (3rd edition).
Le marxisme. Paris, 1958. (By a Marxist author.)
Leff, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London, 1961.
Lenin, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. London, 1936.
Liebknecht, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
Loria, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
Lunau, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Brussels, 1937.
Marcuse, H. *Reason and Revolution*. London, 1941.
Mandolfo, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels*. Genoa, 1912.
Mascolo, D. *Le communisme*. Paris, 1953. (By a Marxist.)
Mayer, G. *Friedrich Engels*. 2 vols. The Hague, 1934 (2nd edition).
Mehring, F. *Karl Marx: the Story of His Life*, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (The standard biography.)
Meyer, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*. Cambridge (U.S.A.) and Oxford, 1954.
Nicolaievsky, N. *Karl Marx*. Philadelphia, 1936.
Olgiati, F. *Carlo Marx*. Milan, 1953 (6th edition).
Pischel, G. *Marx giovane*. Milan, 1948.
Plenge, J. *Marx und Hegel*. Tübingen, 1911.
Robinson, J. *An Essay in Marxian Economics*. London, 1942.
Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
Ryazanov, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.
Schlesinger, R. *Marx: His Time and Ours*. London, 1950.
Schwarzschild, L. *Karl Marx*. Paris, 1950.
Seeger, R. *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
Somerhausen, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
Spargo, J. *Karl Marx. His Life and Work*. New York, 1910.
Tönnies, F. *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.

Touilleux, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel.* Tournai, 1960.
Tucker, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge, 1961.
Turner, J. K. *Karl Marx.* New York, 1941.
Vancourt, R. *Marxisme et pensée chrétienne.* Paris, 1948.
Van Overbergh, C. *Karl Marx, sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme.* Brussels, 1948 (2nd edition).
Vorländer, K. *Kant und Marx.* Tübingen, 1911.
Marx Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.
Wetter, G. A. *Dialectical Materialism* (based on 4th German edition). London, 1959. (This outstanding work is devoted mainly to the development of Marxism-Leninism in the Soviet Union. But the author treats first of Marx and Engels.)

فصل ۱۷: کی یر که گور

Texts

Samlede Vaerker, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Copenhagen, 1901–6. A critical Danish edition of Kierkegaard's *Complete Works* is being edited by N. Thulstrup. Copenhagen, 1951 ff. A German translation of this edition is being published concurrently at Cologne and Olten. (There are, of course, previous German editions of Kierkegaard's writings.)
Papirer (*Journals*), edited by P. A. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 vols. in 20 parts). Copenhagen, 1909–48.
Breve (*Letters*), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Copenhagen, 1954.
There is a Danish *Anthology* of Kierkegaard's writings, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhagen, 1950 (2nd edition).
English translations, mainly by D. F. Swenson and W. Lowrie, of Kierkegaard's more important writings are published by the Oxford University Press and the Princeton University Press. Exclusive of the Journals (mentioned separately below) there are 12 vols. up to date, 1936–53. Further references to individual volumes are made in the footnotes to the chapter on Kierkegaard in this book.
Johannes Climacus, translated by T. H. Croxall. London, 1958.
Works of Love, translated by H. and E. Hong. London, 1962.
Journals (selections), translated by A. Dru. London and New York, 1938 (also obtainable in Fontana Paperbacks).
A Kierkegaard Anthology, edited by R. Bretall. London and Princeton, 1946.
Diario, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949–52), is a useful Italian edition of selections from Kierkegaard's *Journals* by an author who has also published an *Antologia Kierkegaardiana*, Turin, 1952.

Studies

Bense, M. *Hegel und Kierkegaard*. Cologne and Krefeld, 1948.
Bohlin, T. *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, translated by P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.
Brandes, G. *Sören Kierkegaard*. Copenhagen, 1879.
Cantoni, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milan, 1949.
Castelli, E. (editor). Various Authors. *Kierkegaard e Nietzsche*. Rome, 1953.
Chestov, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. de Schoezer. Paris, 1948.
Collins, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.
Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.
Diem, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.
Fabro, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florence, 1952.
Fabro, C., and Others. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.
Friedmann, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. London, 1947.
Geismar, E. *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen, 1927.
Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard. Minneapolis, 1937.
Haecker, T. *Sören Kierkegaard*, translated by A. Dru. London and New York, 1937.
Hirsch, E. *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930–3.
Höffding, H. *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.
Hohlenberg, J. *Kierkegaard*. Basel, 1949.
Jolivet, R. *Introduction to Kierkegaard*, translated by W. H. Barber. New York, 1951.
Lombardi, F. *Sören Kierkegaard*. Florence, 1936.
Lowrie, W. *Kierkegaard*. London, 1938. (A very full bibliographical treatment.)
Short Life of Kierkegaard. London and Princeton, 1942.
Martin, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane*. New York, 1950.
Masi, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard*. Bologna, 1949.
Mesnard, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris, 1948.
Kierkegaard, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1954.
Patrick, D. *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. London, 1947.
Roos, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, translated from the Danish by A. Renard, O.S.B. Louvain, 1955.
Schremf, C. *Kierkegaard*. 2 vols. Stockholm, 1935.
Sieber, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Würzburg, 1939.
Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. London and Princeton, 1948.
Wahl, J. *Études kierkegaardiennes*. Paris, 1948 (2nd edition).

فصلهای ۲۱ تا ۲۲: نیچه

Texts

A complete critical edition of Nietzsche's writings and correspondence, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe,* was begun at Munich in 1933 under the auspices of the Nietzsche-Archiv. Five volumes of the *Werke* (comprising the *juvenilia*) appeared between 1933 and 1940, and four volumes of the *Briefe* between 1938 and 1942. But the enterprise does not seem to be making much progress.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901–13. In 1926 R. Oehler's *Nietzsche-Register* was added as a 20th vol.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920–9.

Werke, edited by K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954–6. (Obviously incomplete, but a handy edition of Nietzsche's main writings, with lengthy selections from the *Nachlass.*)

There are other German editions of Nietzsche's *Works,* such as the *Taschenausgabe* published at Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlin and Leipzig, 1901–9. A volume of correspondence with Overbeck was added in 1916. And some volumes, such as the correspondence with Rohde, have been published separately.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909–13. (This edition is not complete in the sense of containing the *juvenilia* and the whole *Nachlass.* Nor are the translations above criticism. But it is the only edition of comparable scope in the English language.)

Some of Nietzsche's writings are published in *The Modern Library Giant,* New York. And there is the *Portable Nietzsche,* translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London. 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Förster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

Studies

Andler, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* 6 vols. Paris, 1920–31.

Banfi, A. *Nietzsche.* Milan, 1934.

Bataille, G. *Sur Nietzsche: Volonté de puissance.* Paris, 1945.

Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker.* Berlin, 1931.

Benz, E. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums.* Stuttgart, 1938.

Bertram, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlin, 1920 (3rd edition).

Bianquis, G. *Nietzsche en France.* Paris, 1929.

Bindschedler, M. *Nietzsche und die poetische Lüge.* Basel, 1954.

Brandes, G. *Friedrich Nietzsche.* London, 1914.

Brinton, C. *Nietzsche.* Cambridge (U.S.A.) and London, 1941.

Brock, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.
Chatterton Hill, G. *The Philosophy of Nietzsche*. London, 1912.
Copleston, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. London, 1942.
Cresson, A. *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.
Deussen, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.
Dolson, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.
Drews, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.
Förster-Nietzsche, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 vols. in 3. Leipzig, 1895–1904.
Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.
Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (These books by Nietzsche's sister have to be used with care, as she had several axes to grind.)
Gawronsky, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Bern, 1935.
Goetz, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Freiburg, 1949.
Giusso, L. *Nietzsche*. Milan, 1943.
Halévy, D. *Life of Nietzsche*. London, 1911.
Heidegger, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen, 1961.
Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1936. (The two last-mentioned books are profound studies in which, as one might expect, the respective philosophical positions of the writers govern the interpretations of Nietzsche.)
Joël, K. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905.
Kaufmann, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950.
Klages, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2nd edition).
Knight, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought*. Cambridge, 1933.
Lannoy, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée*. Paris, 1952. (Contains a useful bibliography, pp. 365–92.)
Lavrin, J. *Nietzsche. An Approach*. London, 1948.
Lea, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche*. London, 1957. (A sympathetic study by a believing Christian.)
Lefebvre, H. *Nietzsche*. Paris, 1939.
Lombardi, R. *Federico Nietzsche*. Rome, 1945.
Lotz, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdamnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*. Frankfurt a. M., 1953.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.
Ludovici, A. M. *Nietzsche, His Life and Works*. London, 1910.
Nietzsche and Art. London, 1912.
Mencken, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. London, 1909.
Mess, F. *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.
Miéville, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausanne, 1934.
Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.

Molina, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago (Chile), 1944.
Morgan, G. A., Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge (U.S.A), 1941. (An excellent study.)
Mügge, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work*. London, 1909.
Oehler, R. *Nietzsches philosophisches Werden*. Munich, 1926.
Orestano, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1903.
Paci, E. *Federico Nietzsche*. Milan, 1940.
Podach, E. H. *The Madness of Nietzsche*. London, 1936.
Reininger, F. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Vienna, 1922.
Reyburn, H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. *Nietzsche: The Story of a Human philosopher*. London, 1948. (A good psychological study of Nietzsche.)
Richter, R. *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.
Riehl, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6th edition).
Römer, H. *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.
Siegmund, G. *Nietzsche, der 'Atheist' und 'Antichrist'*. Paderborn, 1946 (4th edition).
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
Steinbüchel, T. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, 1946.
Thibon, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyons, 1948.
Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin, 1905 (3rd edition).
Wolff, P. *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
Wright, W. H. *What Nietzsche Taught*. New York, 1915. (Mainly excerpts.)

فهرست راهنما

(«و بعد» به معنای یك صفحه بعد است. «به بعد» به معنای صفحات بعد است.
شماره صفحه‌های سیاه اهمیت بیشتری دارند.)

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 7

دورهٔ نه‌جلدی *تاریخ فلسفه*، به قلم چارلز کاپلستون، که به همت عده‌ای از مترجمان زبده به فارسی ترجمه شده است، مجموعه‌ای را در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار می‌دهد که تا حد زیادی می‌تواند آنان را از متن‌های دیگر بی‌نیاز سازد، زیرا هدف نگارنده این بوده است که سیر تحول فلسفه را از آغاز تا اواخر قرن بیستم با زبانی ساده و روان برای خوانندهٔ تحصیل‌کردهٔ معمولی بیان کند.

FICHTE TO NIETZSCHE

TRANSLATED IN TO PERSIAN BY

DARYUSH ASHURI

جلد هفتم این مجموعه، که اینک در برابر خواننده قرار دارد، به شرح فلسفه‌هایی از زمان فیشته تا نیچه مربوط می‌شود. برخی از عنوان‌های مطرح‌شده در این جلد بدین قرارند: سیستم‌های ایده‌باورانهٔ پس‌کانتی؛ فیشته؛ شلینگ؛ اشلایرماخر؛ هگل؛ واکنش در برابر ایده‌باوریِ متافیزیکی؛ شوپنهاوئر؛ کی‌یر که‌گور؛ جنبش نوکانتی؛ نیچه.

Elmi Farhangi Publishing company

TEHRAN 2011

ISBN: 978-964-445-707-4(set)

ISBN: 978-964-445-802-6(vo.7)



قیمت شمیز: ۸۵۰۰۰ ریال

قیمت دوره شمیز: ۸۸۰۰۰۰ ریال

قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰۰ ریال